This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6RBS D

17.47 Herbart

יהוה

Niedner . 202 - 203

Briefe

an

einen jüngeren gelehrten Freund

über

Philosophie

und besonders

über

Herbart's Lehren

vom

Dr. F. K. Griepenkerl,
Professor.

Braunschweig,
bei G. C. E. Meyer.

1832.

Dem

Durchlauchtigsten Herzoge

und Herrn,

Herrn

Wilhelm,

regierenden Herzoge von Braunschweig-Lüneburg und Oels ꝛc.

unterthänigst zugeeignet

von

dem Verfasser.

Durchlauchtigſter Herzog,
Allergnädigſter Herzog und Herr,

Ew. Herzogliche Durchlaucht

haben allergnädigſt geruht, die unterthänigſte Zueignung der gegenwärtigen kleinen Schrift huldreichſt zu genehmigen, worin ich die hohe Gnade verehre, welche mir eine längſt erſehnte Gelegenheit nicht hat verſagen wollen, die tiefſten Gefühle der Dankbarkeit für hohe Wohlthaten Ew. Herzoglichen Durchlaucht öffentlich auszuſprechen.

Ew. Herzogliche Durchlaucht haben die hohe Gnade gehabt, mir einen

Theil meiner früher überhäuften Amtsgeschäffte abnehmen zu lassen, nachdem ich durch eine lebensgefährliche Krankheit geschwächt war und der unverminderten Menge meiner damaligen Arbeiten, nach dem Zeugnisse der Ärzte, unfehlbar hätte erliegen müssen.

Durch diese hohe Gnade haben Ew. Herzogliche Durchlaucht mich in den Stand gesetzt, meiner Familie den

Vater und Ernährer erhalten, höhere wissenschaftliche Zwecke mit mehr Kraft und Muße verfolgen und besonders dem Herzoglichen Collegio Carolino, — einer Anstalt, die ihrer pädagogischen und wissenschaftlichen Bedeutung wegen des mächtig schützenden und fördernden Armes von Ew. Herzoglichen Durchlaucht würdig ist, — genügendere Thätigkeit widmen zu können.

Es sind die tiefsten Gefühle unterthänigster Verehrung und Dankbarkeit, womit ich ersterbe.

Ew. Herzoglichen Durchlaucht

unterthänigster Diener
Dr. F. K. Griepenkerl,
Professor.

Vorrede.

Es ist das Zeichen des ächt philosophischen Geistes, die zeitlose, von jeder Persönlichkeit und Rücksicht unabhängige Wahrheit, wo sie irgend sei, wer sie irgend gefunden haben möge, zu erkennen und über Alles zu schätzen. Unberührt von Neigung oder Abneigung, von Liebe oder Hass, von äußeren Vortheil oder Nachtheil — findet diese Wahrheit in dem ächt philosophischen Geiste eine Würdigung und Anerkennung, die über das Leben hinaus reicht und mit dessen kleinlichen Liebhabereien keine Gemeinschaft hat. Indeſs die Persönlichkeit mit allen ihren untergeordneten Prätensionen ihren Tag lebt und dann verschwindet oder wechselt, beharrt die Wahrheit in ihrer unabweislichen Prätension, giltig zu sein bei den denkenden Menschen aller Jahrtausende. Zwar ist es oft ihr Schicksal, von falscher Klugheit oder Einfalt, von Bosheit oder Schwäche verachtet und geschmäht zu werden. Doch erkennt darin der Denker das untrügliche Zeichen, daſs sie bald mit eigenem Glanze wieder erstehen werde; denn die Unsterbliche ist kein Fremdling im Geiste des

Menſchen, ſondern der innerſte Kern ſeines Lebens, das Licht ſeines Wirkens, die Beglaubigung ſeiner eigenen Unſterblichkeit.

Der Irrthum dagegen wechſelt und verwandelt ſich in ſeine tauſend Geſtalten. An ihm hängt der Wahn und der Dünkel, und die Leidenſchaften ernähren ihn. Er iſt zeitlich und trägt die Farbe der Mode. Ihn umſchwärmt der kurzſichtige Haufen und ergötzt ſich an ſeiner wechſelnden Erſcheinung, indeſs der geiſtige Trödel im Stillen ſeines Vortheils wahrnimmt. Dem Irrthume ein neues Gewand angelegt zu haben, gilt für hohes Verdienſt, das aber durch die unaufhörliche Verwandlung köpflings mit fortgeriſſen wird, nachdem es eine kurze Stunde geglänzt hat. Höchſtens zieht es die Zukunft irgend einmal aus den Trümmern wieder hervor und ſtellt es als warnendes Beiſpiel auf, — eine Ehre, um die kein Denkender es beneidet.

Schwer aber iſt das Geſchäfft, und der Anſtrengungen der Edelſten aller Zeiten würdig, die ächte Wahrheit zu erforſchen und ſie vom Irrthume zu ſcheiden, wie von den zufälligen Formen der Perſönlichkeit und der Zeit; denn alles dieſes bleibt zurück und zerfällt, wie die leibliche Form, indeſs der Geiſt zur Unſterblichkeit eilt.

Wird der sie finden oder erkennen, welcher dem Volksgeschrei von Straße zu Straße horchend nachdringt? Mehr Hoffnung dürfte der einsame, redliche Denker hegen auf seinem verschlossenen, vom Gewühl entlegenen Stübchen. Doch auch seine Wahl ist bedenklich. Die Einsamkeit begünstigt ebensowohl das Träumen, wie das Forschen; und was wird aus der Spekulation, wenn ihr die bodenfeste Erfahrung, die fortwährende Prüfung an derselben, mangelt? — Die Wahrheit ist keinem Einzelnen als ausschließendes Eigenthum gegeben. Menschliche Kraft und Lebensdauer ist eng umgränzt. Das Gebiet der Wahrheit ist es nicht; es reicht nach allen Seiten ins Unabsehbare. Kein Alexander darf hier fürchten, daſs ihm ein Philipp nichts zu erobern übrig lassen werde; kein Feldherr braucht den andern zu verdrängen, um noch einen Tummelplatz für eigene Thaten vorzufinden.

Und wie jede Denkkraft die unabweisliche Aufforderung in sich selbst trägt, das ächte geistige Kapital der Menschheit auch ihrerseits zu vermehren; so ist sie dieses wohlwollenden, kräftigen Strebens wegen doppelt ehrwürdig, und das von ihr Geleistete ist ernstlicher Beachtung werth. Darum verbietet der ächt philosophische Geist, sich

vor irgend einem ernstlichen und redlichen Bestreben fremder Denkkraft zu verschließen, liege es in der Vergangenheit oder Gegenwart; und es ist die Pflicht des ächten Wahrheitsfreundes, jedes wirklich vorhandene, aber übersehene oder verkannte Resultat ans Licht zu ziehen und es gegen die übrigen wo möglich in das ganze ihm gebührende Verhältniss zu setzen. Was hierin zum Nachtheil der Gegenwart versäumt wird, das geschieht früher oder später durch geistige Naturnothwendigkeit von selbst, unbekümmert darum, wie angenehm oder unangenehm es den Einzelnen sei. Es ist daran nichts zu ändern, und jeder, den es interessirt, mag sorgen, diese von der Willkühr unabhängigen Verhältnisse für sich selbst so wenig als möglich unbequem zu machen. —

Nun vergleiche der Kundige mit diesen sich selbst bewährenden Gedanken den gegenwärtigen Zustand des höheren wissenschaftlichen Strebens in Deutschland und ziehe die unerwünschten Resultate selbst. Hier genügt die Bemerkung, die Herausgabe der nachfolgenden kleinen Briefsammlung finde ihre Rechtfertigung in der Thatsache, dass Herbarts Philosophie, ob sie gleich beinahe das Alter unseres Jahrhunderts hat, von ihrem ersten theilweisen öffentlichen Erscheinen bis zur

Gegenwart, wo sie seit lange der Welt ganz ausgearbeitet vor Augen liegt, — von der ersten Recension, die ihr zu Theil geworden, bis zu den letzten völlig unwahren Berichten über sie in den Berliner Jahrbüchern (April 1832), — bei weitem von den meisten gleichzeitigen Denkern nicht in dem Sinne beachtet und ergründet worden, wie es der ächt philosophische Geist fordert, dessen man sich doch rühmt. Das wahre Verhältniss der Lehren Herbarts zur Philosophie aller Zeiten, und also auch der unsrigen, kann aber weder durch leere Anpreisungen, noch durch ein eben so leeres Verschmähen hergestellt werden, sondern nur durch gründliches und redliches Erforschen derselben. Deshalb haben die nachfolgenden Briefe nur diese Absicht: den unbefangenen Denker zu einem vorurtheilsfreien, genauen Studium von Herbarts Werken zu veranlassen und ihm erleichternde Winke zu geben. Die Erfinder oder Bekenner anderer Systeme aber mögen daraus die ernste Aufforderung entnehmen, den Mahnungen des ächt philosophischen Geistes, wie sie oben berührt wurden, auch in Beziehung auf diese einzelne Erscheinung im Gebiete der Spekulazion zu genügen. Sie mögen bedenken, dass sie durch keine Anstrengungen das einmal Vorhandene aus dem

Reiche des Daseienden verdrängen können, und dass es, trotz aller Gegenwirkung, einst gerade eben so viel gelten wird, als es werth ist. Die Einbildungen Mancher, dass ein eigenes oder angenommenes System herrsche, oder herrschen werde, mit allen auf solchen Wahn gegründeten, oft zweideutigen Bestrebungen, verschwinden vor dieser geistigen Naturnothwendigkeit in Nichts. —

Sollten, ungeachtet einer sorgfältigen Durchsicht, in den nachfolgenden Briefen noch einige Ausdrücke der Verehrung und Liebe zurück geblieben sein, so möge jeder darüber hin lesen, dem herzliche Zuneigung neben kalter Forschung ein Gräuel ist, und der nicht philosophiren kann, ohne vorher den Menschen ausgezogen zu haben.

Übrigens gehört der Schluss des letzten Briefes eigentlich in die Vorrede: Niemand darf hoffen, durch diese dürftigen Briefe Herbarts Philosophie genau kennen zu lernen, wenn er es verschmäht, die Werke des Meisters selbst sorgfältig zu studiren.

Braunschweig den 12. Mai
1832.

Briefe

an einen jüngeren gelehrten Freund

über

Philosophie

und besonders

über

Herbart's Lehren.

1.

Sie haben Ihre Universitätsstudien beendigt, und das Glück wirft Ihnen noch ein Paar Jahre zu, um die erworbenen Schätze wiederholt durchzusehen und zu ordnen. Wohl Ihnen, dass Sie nicht gezwungen waren, sogleich zu einer Anstellung zu eilen und jene höchst nöthige Beschäfftigung mit Sich Selbst beiseit zu setzen, damit der Amtspflicht Genüge geschehe!

Was bei solcher Beschäfftigung mit sich selbst und seinen Studien stets zu erwarten ist, begegnete auch Ihnen; Sie wurden des Bedürfnisses der Philosophie inne, und statt Sich kurzweg Selbst zu helfen, fanden Sie das vielmehr bedenklich. Das jetzt häufige Verschmähen der Philosophie, welches sich bei den Gelehrten der übri-

gen Fächer zu finden pflegt, wurde Ihnen verdächtig, da Sie wusten, dass man der Philosophie sonst mit gebührender Achtung begegnete — und das Bedürfniss derselben sahen Sie vor Augen.

Es wurde der Wunsch in Ihnen rege, dass Sie einen anderen Weg der Vorbereitung und Ausbildung möchten geführt sein. Sie erinnerten Sich, auf dem Gymnasium Logik getrieben zu haben — und gehörig abgeschreckt zu sein. Es war Ihnen sinnlich, vernommen zu haben, aus dem griechischen und römischen Alterthume seien nicht bloß historische, redneriſche und poetische Schriften übrig; sondern auch philosophische. Die Apologie und Cicero de officiis waren sogar mit Ihnen gelesen. Sprachbemerkungen, ganze Abhandlungen über Partikeln und dergleichen waren noch in Ihrem Gedächtnisse und in Ihren Heften; aber leider wenig oder nichts von dem Inhalte. Niemand hatte Gewicht darauf gelegt — im Abiturientenexamen war nicht danach gefragt worden. Die hochgepriesene Form der ma-

thematiſchen Elemente begegnete Ihnen in keiner Wiſſenſchaft wieder. Die zur Ausbildung des Denkens ſo dringend empfohlene Grammatik ſank bei fortgeſetzten Studien immer tiefer zurück und fand nirgends Anwendung, als da, wo ſie hingehörte, beim Leſen, Schreiben, Sprechen einer fremden Sprache; und ſelbſt hier wurde ſie immer entbehrlicher, je höher die Fertigkeit ſtieg.

Auf der Univerſität warfen Sie Sich mit Eifer in Ihr Berufsfach und hospitirten nur zuweilen in philoſophiſchen Kollegien, mehr, um ſich an dem Auffallenden der Behauptungen und der ungewohnten Sprache zu ergötzen, als in ernſterer Abſicht. Selbſt Warnungen vor der Philoſophie blieben nicht aus — und daſs ſie gerade von Ihren geliebteſten Lehrern kamen, machte ſie nur um ſo gewichtiger. Sie ſahen vor Augen, daſs die übrigen Wiſſenſchaften gingen und ſtanden ohne Philoſophie — und verſchmähten die letztere damals ebenfalls.

Das wahre Verhältniſs der Philoſophie zu

den übrigen Fächern mußte Ihnen verborgen bleiben, weil Sie mit dem Studium einzelner Wissenschaften beschäfftigt waren, und Sich während desselben nicht beschauend über das Ganze erheben konnten. Die Geschichte der Ausbildung einer solchen Wissenschaft wurde in der Einleitung zu ihr nur kurz berührt, und deshalb erfuhren Sie nicht, wie mächtig sich oft der Einfluss der Philosophie darauf gezeigt hatte. — Noch weniger wäre Ihnen möglich gewesen, die Vernachlässigung philosophischer Studien in ihren Erfolgen aufs praktische Leben zu erkennen und von dieser Seite zu würdigen. Sie hörten die Worte: Mysticismus, Razionalismus, Polarität, Magnetismus, Homöopathie u. s. w. ohne ihnen nähere Aufmerksamkeit zu schenken. Neben dem erinnern Sie Sich gewiss noch mancher Versuche, Sie in Schwärmereien über Staat und Kirche hineinzuziehen, und schätzen Sich glücklich, ihnen widerstanden zu haben, — doch ohne eigentlich zu wissen warum.

So verflossen die glücklichen Universitätsjahre, und Sie sind jetzt im Begriff, die Summe zu ziehen und — finden Sich gehemmt. Die Gruppen passen nicht zusammen, sie wollen kein organisches Ganzes geben, es droht auseinander zu fallen. — —

Ist das Bild richtig gefaßt, das Sie mir haben entwerfen wollen? —

Und nun sind Sie so gefällig, Sich an einige Vorträge von mir über Einleitung in die Philosophie zu erinnern, denen Sie zufällig als Gast beiwohnten — und fordern zutrauensvoll meinen Rath. Ein so edles Vertrauen darf ich nicht täuschen; aber wie soll ich ihm entsprechen? Mit zwei Worten oder Briefen ist es nicht abgethan. Auch werden Sie gestehen müssen, daß es für ein regelmäßiges Studium der Philosophie vielleicht zu spät ist.

In der zweiten Klasse des Gymnasiums hätte man Ihnen die Hauptlehren der Logik darbieten und sie mit Ihnen durchüben müssen. Sie wür-

den Freude gehabt haben an den geistreichen Formen; sie würden Ihnen zu einem ergötzlichen Verstandesspiele geworden sein. In Prima wäre Ihnen die erworbene Kenntniss und Fertigkeit im Ernst zu Gute gekommen. Hier aber hätten Ihnen die Philosopheme der Griechen in Hauptzügen sollen vorgelegt werden, gereinigt von allem Äußerwesentlichen. Das würde Ihrem Scharfsinne ein wahres Fest gewesen sein. Auch die empirische Psychologie würden Sie hier mit Eifer ergriffen haben; denn wer erhielte nicht gern über sich selbst, wenn auch nur dürftige Aufschlüsse? Wäre Ihr Interesse nun einmal rege gewesen, dann würden Sie auch die Apologie und Ciceros Schrift de officiis mit ganz anderen Augen angesehen haben. Vielleicht hätte man sich bewegen lassen, noch andere philosophische Schriften des Alterthums mit Ihnen zu lesen, besonders die Republik des Platon im Auszuge. — Denken Sie Sich das fortgesetzt auf der Universität bis zu den neuesten Lehren; und Sie werden finden, dass es gewagt

wäre, Ihnen jetzt denſelben Weg des Studiums der Philoſophie vorzuſchlagen.

Sie ſind Mann geworden, Sie finden Sich mit einem Schatze des Wiſſens ausgerüſtet, und es iſt Ihnen zunächſt nur darum zu thun, dieſe Maſſen zu organiſiren und wie ein umſichtiger und vollgewaltiger Herrſcher darüber das Scepter zu führen. Ob Sie Sich in der Philoſophie nicht täuſchen, ob dieſe die Rolle einer einzigen Monarchinn unter den Wiſſenſchaften wirklich ſpielen könne u. ſ. w. das laſſen wir für jetzt dahin geſtellt ſein. — Wohlan, verſuchen Sie, ob Ihnen die ſo eben herausgekommene Kurze Encyklopädie der Philoſophie aus praktiſchen Geſichtspunkten, entworfen von Herbart. Halle bei Schwetſchke und Sohn 1831 — zu Ihrem Zwecke behilflich ſein kann, und ſagen mir recht bald freimüthig, wie es Ihnen damit geht; denn Zeit haben Sie freilich nicht zu verlieren.

2.

So recht, mein geliebter Freund! Mit edler Freimüthigkeit treten Sie mir schon beim ersten Schritte entgegen. Es ist Ihnen wahrhafter, innerlicher Ernst um die Sache. Sie wollen nicht nur ein philosophisches Kleid, wie so viele, die sich noch um Philosophie bekümmern; sondern philosophischen Geist. Da werden wir leicht von der Stelle kommen, wenn Sie mit demselben Sinne mir ferner Gehör schenken.

Sie wundern Sich, dass ich Ihnen die Lehren Herbarts empfehle. Diese Verwunderung würden Sie mit mehreren theilen, die in Ihrem Falle sind, nämlich mit allen denen, die Herbarts Philosophie nur von Hörensagen kennen. — Sie erinnern Sich, dass Sie von Herbart nur in einem Tone haben sprechen hören, von dem Sie nicht recht wissen, ob Scheu, oder Abneigung, oder Nichtbeachtung — oder alles dreies zugleich darin lag. Das pflegt bei vielen die Stim-

mung zu ſein, worin ſie durch Herbart verſetzt werden. Er begeiſtert ſeine Zuhörer und Leſer nicht, ſondern er regt ſie zu einem fleißigen, ernſten Nachdenken an, das entweder beiſeit geſetzt wird oder in nachhaltiger Beſonnenheit fortwirkt. Daher die Ruhe über ihn, die Sie ringsumher wahrnehmen. Selbſt ſeine beſten Schüler haben gar keinen Drang, ſich auszuſprudeln, wodurch Aufſehen erregt ſein könnte. Der Streit, der ſich wohl zuweilen erhob, war kein recht philoſophiſcher. Die Gegner ſtellten ihre verſchiedenen Anſichten meiſtens nackt gegenüber, ohne ſich auf die Sache ſelbſt weiter einzulaſſen, faſt mit etwas zu viel Vertrauen auf die Gedankenloſigkeit der Leſer. — Ohne Phantaſie und Gefühl philoſophiren jetzt wenige; wo alſo Aufregungen der Art fehlen, da bleiben die meiſten ohne Intereſſe, beſonders wenn mit trockenen Worten verſichert wird: mit Gefühl und Phantaſie laſſe ſich allenfalls Dichten, aber keine Wahrheit finden. Die Gelehrten anderer Fächer ſind ſcheu geworden. Die Naturforſcher

haben es gemerkt, daſs ſie von der Philoſophie der Zeit irre geführt wurden, und haben das nicht mehr leiden wollen. Eine Zeit lang ſchienen ſie ſich ohne Führerinn ganz wohl zu befinden; denn wo keine ächte Blume der Erfahrung ſich zeigen wollte, da wurde ſchnell ein grünes Blatt eingeflochten, damit nur die Form des Kranzes erhalten würde. Die Philoſophie war ihnen ja auch zuweilen nichts weiter, als eine Art Bonne, die Schwatzen lehrt. — Die Mathematiker wiſſen recht gut, wie ſie ihre Wahrheiten finden, und laſſen ſich auf Phantaſie und Gefühl, die ſie des Kontraſtes wegen ſogleich erkennen, nicht ein. Die Theologen ſchwanken noch, ob ſich ihre Lehre mit oder ohne Philoſophie am beſten ſtehe; und daran mag wohl ſeit Kant die Vernachläſſigung der Teleologie ſchuld ſein. — Die Juriſten hängen am Poſitiven und bekümmern ſich nicht viel um den eigentlichen Urſprung des Rechts, da ſie ihr Naturrecht längſt beſtritten und nichts an deſſen Stelle ſetzten. Von der Moralphiloſo-

phie glaubten sie sich unabhängig. Wenn nur das Kriminalrecht nicht wäre! — Die Ärzte möchten neben den Pädagogen noch die meiste Aufforderung haben, sich um Philosophie zu bekümmern — sie treiben sich ja stets in allerlei Ansichten umher —; aber am Krankenbette oder im Lehrzimmer will sie ihren unmittelbaren Nutzen nicht zeigen. — In Herbarts Philosophie liegt sehr viel, was allen in gewissem Sinne helfen könnte; aber weil sie kein Aufsehen macht, nicht prahlt, von keinem Staate vorzugsweise begünstigt wird — nutzt man es nicht, wenigstens nicht allgemein und laut, sondern nur im Stillen.

Soll ich Ihnen noch eine Vermuthung im Vertrauen sagen, warum bis jetzt Herbarts Philosophie in der Welt das nicht gemacht hat, was man so Glück nennt? Aber Sie müssen mich nicht verrathen! — Will man auf Herbart keine Rücksicht nehmen, so kann man seit zwanzig Jahren sehr leicht ein Philosoph werden. Man macht

es so: Man studirt etwas den Platon, wenn auch nur in einer Übersetzung oder aus einer Geschichte der Philosophie, bekümmert sich ein wenig um Heraklit, liest Spinozas Schriften, merkt sich aus Kant nur die leere Stelle, die Fichte und Schelling ausfüllen wollten, achtet auf die starken Antriebe zur Spekulazion, die in Fichtes Lehre liegen, nicht, läßt sich dafür etwas mehr von Schelling auf die genialen Flügel nehmen, schiebt zur Seite oder postulirt, was sonst noch Schwierigkeiten machen möchte, namentlich die Widersprüche, — und endlich sinnt man auf einige neue Einfälle, die einen recht wolkigen, ahnungsvollen Hintergrund bilden —— dann ist der Philosoph fertig. Es ist wohl möglich, daſs auf diese Weise mancher seit zwanzig Jahren einen Namen erworben hat. Solche Vortheile giebt man nicht gern aus der Hand, und macht sich auch nicht gern neue Arbeit, wenn man irgend umhin kann. Man würde aber von neuem studiren müssen, wenn Herbart umfassende Wirk-

samkeit und allgemeinen Ruf erhielte. Wer sollte sich nun nicht die leichtere Mühe geben, solches durch Übergehen, Beiseitschieben, oberflächliche Behandlung u. s. w. zu verhindern? Wem sollte unter diesen Umständen nicht irgend einmal der Ausdruck entschlüpfen: Herbarts Philosophie ist längst widerlegt? Zumal wenn man sich auf das Zeitalter verläßt, dem wohl eigentlich in Wahrheit eben nicht allzuviel philosophischer Fleiß zugetraut werden darf.

Herbarts Philosophie gründlich zu studiren und ganz verstehen zu lernen, dazu gehören keine übermenschliche Geisteskräfte, aber wohl ernstliche, ausdauernde Anstrengungen, wobei man sich zunächst durch keine eingewurzelte, vorgefaßte Meinungen, auch nicht durch den Kitzel, alles besser wissen und widerlegen zu wollen, stören lassen darf, bis die Arbeit fertig ist. Die bedeutenderen Philosopheme der älteren und neueren Zeit muß man genau kennen, um mit der Aufgabe, mit den Problemen vertraut zu sein. Selbst Neben-

ſtudien von Belang darf man nicht verſchmähen. Ohne Kenntniſs der höheren Theile der Mathematik verſteht man ſeine Pſychologie nicht ganz; ohne einige gründliche Kenntniſſe von der Naturkunde wirds mit der Naturphiloſophie nicht vorwärts gehen; ohne eine nicht oberflächliche Bekanntſchaft mit der Theorie der Muſik bringt man ſich um die paſſendſten Beiſpiele in der Ontologie, Pſychologie und praktiſchen Philoſophie u. ſ. w.

Laſſen Sie Sich dadurch aber nicht abſchrecken! Zum Verſtehen der Encyklopädie bedürfen Sie ſolcher Studien nicht. Und was ſoll ich nun noch weiter ſagen, um Ihre vorläufigen Bedenklichkeiten zu zerſtreuen? In die Sache ſelbſt darf ich jetzt mit Ihnen nicht eingehen, um Gründe daher zu nehmen, weil wir uns nicht verſtehen würden. Es bleibt mir alſo nichts anderes übrig, als Ihr erſtes Vertrauen in dieſem Augenblicke noch einmal in Anſpruch zu nehmen, unter deſſen Vorausſetzung wohl die folgenden Äußerungen bei Ihnen ein kleines Gewicht haben werden. In

den Jahren von 1805 bis 1808 hörte ich Herbarts Vorträge in Göttingen, legte seitdem das Studium seiner nach und nach herauskommenden Werke nie beiseit, verglich seine Lehren unausgesetzt mit anderen — und habe ihnen bis jetzt treu bleiben müssen. Den Grund davon werden Sie wohl nicht ohne genügenden Beweis allein in meiner Schwäche suchen. — Und — nicht wahr? — Sie lesen die Encyklopädie.

3.

Dachte ichs doch, dass es so kommen würde! — Waren Sie ein anderer, als Sie sind, Sie hätten Sich der gewonnenen Zeit nach den Universitätsjahren nicht gefreut; Sie hätten Sich um keinen höheren Vereinigungspunkt des Wissens bekümmert, sondern des bevorstehenden Examens wegen Ihre Studien wiederholt. Sie hätten vor allen Dingen nicht Rath gesucht; denn dazu wäre Ihnen die Angelegenheit nicht wichtig

genug gewesen. — Aus dem Gegentheil von diesem Allen errieth ich, was für Sie aus dem Studium der Encyklopädie Herbarts folgen würde — und deshalb gerade empfahl ich Ihnen dieses Buch. Ich habe seit vier und zwanzig Jahren weit über tausend Schüler gehabt und bin oft um Rath gefragt, auch nachdem das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler längst aufgehört hatte; aber Sie sind der dritte, bei dem mein Rath in philosophischer Rücksicht anschlägt. Sie dürfen es Sich nie leid sein lassen, dass ich darüber eine reine Freude habe, die von aller Selbstsucht frei ist. Ihr eigenes Wohl, oder was ich dafür hielte, dürfte mir ja angenehm sein.

Sie schreiben: »Die Encyklopädie habe ich gelesen, zwei-, dreimal, — ich habe sie verstanden und auch nicht verstanden, — sie genügt mir allein nicht mehr, — ich fühle mich von hundert Händen gefasst und unausweichbar in das Studium der Philosophie selbst hineingezogen.«

Nur ruhig — ich bitte — nur nichts übereilt! Im Fluge geht es nicht. Der Enthusiasmus muss sich vorher abkühlen und in ein besonnenes, nachhaltiges Streben verwandeln. — Nur denken Sie nicht, dass ich den Enthusiasmus schelte; ich selbst bin ihm noch häufig unterworfen; aber zum Philosophiren können wir ihn nicht gebrauchen.

Wie steht es aber nun mit dem gemeinsamen Mittelpunkte alles Wissens? Hoffen Sie noch, in der Philosophie eine Sonne zu finden, welche die Wissenschaften, als ihre Planeten, an sich zieht, zusammenhält und erleuchtet? Dies sonst so anmuthige Phantasiebild wäre also durch die Encyklopädie schon ein wenig verkümmert, und das liebliche Anschauen gestört. — Bedauern Sie es nicht, diesen ersten Wunsch in gewisser Rücksicht aufgeben zu müssen? — Oder wollen Sie lieber andere Theorien aufsuchen, um dort dies Verlangen zu befriedigen? Wollen Sie Sich nicht zum Ich wenden, als der allgemeinen Wurzel

alles Wiſſens? Wollen Sie nicht zur Fahne des Abſoluten ſchwören? Oder in der Fundamentalphiloſophie das Fundament des Wiſſens ſuchen? Oder Sich von der Identitätslehre tröſten laſſen? — — Sie ſchweigen davon; aber Ihr ganzer Brief iſt eine durchgehende Widerlegung dieſer Vermuthung. Über dieſe Klippe, an der ſo viele ſcheitern, wären Sie alſo auch vorläufig hinaus, nämlich nach untergeordnetem Bedürfniſs, nach Vorliebe, vorgefaſster Meinung — ſich ein Syſtem zu wählen. — Sie wollen es mit Herbart verſuchen; alles drängt Sie, ſeine Lehre genauer zu erforſchen, ſich ihm ganz hinzugeben, wie Sie Sich ausdrücken. Wohl, ſo iſt es für jetzt auch ganz recht, und ich halte Sie ausdrücklich für jetzt beim Worte. Sobald Sie aber mit ihm fertig ſind, gebe ich Ihnen Ihr Wort augenblicklich zurück. Wir verſtehen uns! Ihre Wahl muſs frei bleiben, Sie dürfen ſie Sich Selbſt nicht beſchränken. Wer ſich von der Gewalt vorgefaſster Meinungen frei erhalten kann,

der muſs ſich zu dem Standpunkte hinauf arbeiten, daſs er jedes philoſophiſche Syſtem mit den Augen aller anderen beſchauen kann. Dazu muſs er alle Philoſopheme ſtudiren, und mit welchem er anfängt, das iſt in dieſer Rückſicht einerlei. In anderer Rückſicht kommt allerdings viel darauf an, in welcher Reihenfolge man die Syſteme ſtudirt. Sie wollen jetzt Herbarts Philoſophie kennen lernen; das thun Sie ganz! Halbheit wäre Schwäche. Stände an der Stelle des Namens Herbart ein anderer; es würde wohl gethan ſein, das Studium zu Ende zu bringen. Nach vollbrachter Arbeit ſteht Prüfung, Vergleichung und Wahl bevor.

Nun wünſchen Sie noch, ich ſoll Ihnen Herbarts Verhältniſs zu ſeiner Zeit kurz und ſchnell auseinanderſetzen. Das geht ſogleich nicht, wenigſtens nicht kurz und raſch — und zum anderen iſt es Ihnen auch nicht nöthig. Hieraus könnte man die Vermuthung ziehen, ich wolle Ihnen Schwächen verbergen, es könne Herbart

dabei verlieren, mit ſeiner Zeit verglichen zu werden. In der That, dieſe Beſorgniſs hegen Sie nicht, weil ſie Ihnen viel zu früh käme; und zu rechter Zeit, wenn Sie nämlich im vollen Beſitze ſind und urtheilen können, werden Sie ein anderes Reſultat finden. Wollen Sie dennoch etwas davon wiſſen, nun wohlan, ſo leſen Sie einſtweilen — die beiden Vorreden zum erſten und zweiten Theile der Pſychologie als Wiſſenſchaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphyſik und Mathematik. Mehr könnte ich Ihnen doch in einem Briefe nicht mittheilen, auch Verſtändlicheres nicht. — Wenn Sie erſt Herbarts Werke ſelbſt ſtudiren, dann werden Sie ihn beſtändig im Verhältniſs zu ſeiner Zeit erblicken; denn er hat es nicht verſchmäht, auf ſeine Leſer eine ununterbrochene Rückſicht zu nehmen.

Ehe Sie aber an das Studium ſeiner Hauptwerke gehen, haben Sie Sich mit anderen Lehren allerdings zu beſchäfftigen, doch nicht mit den

neueſten, ſondern mit den älteſten, die aber in den neueſten immer wieder mit vorkommen, oft auf die ſonderbarſte Weiſe untereinander gemengt, ſo daſs man eine kochende Maſſe erblickt, deren Elemente ſich nicht verbinden wollen. Die Jahrtauſende in der Geſchichte machen in der Philoſophie ſo große Unterſchiede nicht. Der Gegenſtand Ihrer nächſten Beſchäfftigung wird nun das Lehrbuch zur Einleitung in die Philoſophie. 2te Ausgabe. Königsberg 1821.*) Wie Sie dieſes Buch ſtudiren ſollen, ſagt Ihnen die Vorrede desſelben, beſonders S. XVI. und XVII. Verſchmähen Sie in dieſem Werke nichts, beſonders das Halbbekannte nicht. Man glaubt in der Jugend leicht, man ſei über Manches hinaus. Was mir begegnete, darf ich für Sie beſorgen und vorzubauen verſuchen. Vor ſieben und zwanzig Jahren wollte ich mich in die

*) Jean Paul nennt dies Buch in der Selina I. S. 18. „genial.“

Philosophie nicht einleiten lassen, weil ich mich schon für eingeleitet hielt. Herbart trug Bedenken, mich unter seine Zuhörer in der praktischen Philosophie aufzunehmen, weil ich zu spät kam, als er nämlich die Einleitung zu dieser schon vorgetragen hatte. Allgemeine Einleitung in die Philosophie verwechselte ich mit der besonderen in die Ethik, und wurde unzufrieden. Diese Unzufriedenheit mit sammt jenem Misverständnisse warfen mir Herbarts ältere Schüler vor, und ich erklärte nun hartnäckig: alle Vorlesungen Herbarts von vorn an und in gehöriger Reihenfolge hören zu wollen. Ist mir irgend ein Misverständnis, irgend eine Hartnäckigkeit zu gute gekommen, so war es diese; denn sah auch damals Herbarts Einleitung in die Philosophie ganz anders aus, als jetzt, so enthielt sie doch ungefähr denselben Kern und brachte mir die halben Ansichten mit dem früheren Dünkel aus dem Kopfe.

Ihnen muss jetzt daran gelegen sein, aus der Einleitung vier Hauptsachen und einige Ne-

benſachen zu gewinnen: 1) Kenntniſs der Probleme, wenn auch nicht ganz erſchöpfende; 2) eine aus dieſer Kenntniſs fließende Einſicht in die Nothwendigkeit der Umwandlung dieſer Probleme im Denken, die unabſichtlich von Statten gehen würde; aber nur mit beſonnener Abſicht gelingen kann; 3) Einſicht in die Unmöglichkeit, daſs Äſthetik und Metaphyſik ein einziges Princip haben können, woraus ſie beide ſich entwickeln ließen; 4) Die Überzeugung, daſs weder die Erfahrung allein, noch das Denken allein zur Wahrheit führen könne, ſondern ſtets das letztere auf die erſtere gegründet ſein müſſe. — Die Nebenſachen ſind: Überblick über das ganze Gebiet der Philoſophie und über verſchiedene Verſuche, ihre Aufgaben zu löſen — Übung im abſtrakten Denken — vorläufige Bekanntſchaft mit Heraklit, Parmenides, Platon, Spinoza, Kant, Fichte u. ſ. w. — Trauen Sie Sich in den erſten beiden Hauptangelegenheiten nicht zu raſch das Hinreichende zu, ſondern gehen Sie mit verweilendem

Schritte und ſorgfältiger Umſicht; denn Sie befinden Sich in einer Gegend, wo die beſten Köpfe aller Jahrhunderte ſich verirrten. Denken Sie auch nie, es ſei leicht, die äſthetiſche und theoretiſche Anſicht der Dinge immer rein geſondert zu erhalten; die tägliche Erfahrung verknüpft ſie beſtändig. — Lebhafte Köpfe ſtoßen ſchnell und unvermerkt an ihre Gränze und gehen dann phantaſirend darüber hinaus. Dieſer Gefahr werden Sie ausgeſetzt ſein, darum rüſten Sie Sich dagegen mit Kraft. Genialiſche Viſionen über die Welt ſind keine Philoſophie; ſie kann bei allem Genie nur das Reſultat des ſorgfältigſten Fleißes ſein.

Und nun wünſche ich Ihnen noch das Glück eines ungeſtörten Anfangs. Der Himmel aber verhüte alle ungünſtigen Einflüſſe von außen durch Staatsumwälzungen, Kriege und dergleichen!

4.

Mit keinem Satze Ihres reichen Briefes habe ich mehr Ursach zufrieden zu sein, als mit diesem: Sie wollen Ihren anfänglichen Zweck, nämlich Einigung des Wissens durch Philosophie, für jetzt ganz beiseit setzen und bis zum Ende ruhig erwarten, was sich dafür ergeben wird. Nur so ist klare und umfassende Einsicht möglich, da im Gegentheil große Einseitigkeit und eine Unzahl von Misverständnissen nahe vor der Hand lagen. Denn von Ihrem eigenen, persönlichen Wissen, dessen Einheit Sie gerade suchten, wären Sie doch stets ausgegangen, und alle möglichen Hilfsmittel dazu hätten in einzelnen Sätzen aus dem Ganzen der Philosophie herausgehoben werden müssen. Nichts Einzelnes aber ist für sich und ohne den ihm nothwendigen Zusammenhang verständlich. — Also mit der Philosophie selbst haben wir es zunächst zu thun, nicht mit einer Anwendung derselben zu Nebenzwecken.

Wie soll ich nun die große Menge Ihrer dringenden Fragen beantworten? Wo soll ich anfangen?

Die vielen Anmerkungen in dem Lehrbuche zur Einleitung stehen Ihnen im Wege. Bedenken Sie aber gefälligst, daſs auf ein entgegenkommendes Denken bei dem Studium des Buches gerechnet ist. Sollte sich dies nicht verirren können? Sollte es sich nicht oft auf manche vorgefaſste Meinung stützen? Diesen Verirrungen, diesen vorgefaſsten Meinungen können die Anmerkungen zum Theil entgegentreten. Was sie sonst noch enthalten, z. B. Bemerkungen gegen Einwürfe der Recensenten, mögen Sie als Stoff zum eigenen Denken benutzen. Außerdem erhalten Sie ja durch diese Anmerkungen eine Kenntniſs, die Sie früher schon einmal wünschten, nämlich Kunde von dem Verhältniſs Herbarts zu anderen Philosophen und zu seiner Zeit.

Die Skepsis, die niedere wie die höhere, scheint Sie ernstlich beunruhigt zu haben, und

die absichtlich zwischengeschobenen Trostgründe und Aussichten auf künftige Beseitigung thaten ihre Wirkung nicht ganz. Sie wollen den Sextus Empiricus, die quaestiones academicas, Hume's enquiry concerning human understanding u. s. w. lesen. Vor allen Dingen haben Sie im Buche selbst nach Auflösungen der unerträglichen Zweifel gesucht. — Die Unruhe ist recht und kann für den Augenblick, bei vorausgesetzter Hoffnung, sie dereinst zu stillen, nicht zu hoch gesteigert werden; aber das Studium der genannten Werke möchte Sie in Ihrer Lage für jetzt zu weit führen und zu viel Zeit kosten, auch dürfte das eilige Streben nach Auflösung sein Ziel verfehlen. Ein sorgfältiges Durchdenken des Wenigen, was im Buche selbst enthalten ist, ein Fortführen desselben auf die volle Ansicht der Welt und des eigenen Inneren, könnte für den Augenblick genügen. Übrigens halten Sie Sich vorläufig an die §. §. 32 und 33, und die Verlegenheit wird ihr Maaß nicht überschreiten.

In der Logik hätten Sie weitere Ausführung und Beispiele gewünscht. Klagen Sie Ihre früheren Lehrer an, die Sie darum brachten, als es Zeit war! Aber weil das zu nichts führt, so nehmen Sie an einigen Stellen meine kleine Logik (die 2te Ausgabe) zu Hilfe. Die Lehre ist dieselbe, nur einige Punkte sind etwas weiter ausgeführt, und vielleicht gerade Ihrem Bedürfnisse entsprechend. Übung im Kombiniren und Variiren hätten Sie freilich schon längst anderswoher nehmen müssen. Die Lehre vom Schließen wird Ihnen wahrscheinlich ganz geläufig werden, wenn Sie meine kleine Sammlung von falschen Schlüssen, welche der Logik angehängt ist, vollständig durcharbeiten. Übersehen Sie ja nicht den Übergang von der logischen copula (ist) zum Begriffe des Seins, der Existenz, am Ende der Lehre von den Urtheilen! Es wird Ihnen später zu gute kommen.

Die am Ende der Logik S. 74 und 75 erwähnte Methode der Beziehungen hat Ihre Auf-

merkſamkeit, ja Neugierde erregt, und ich ſoll Ihnen mehr darüber ſchreiben, als Sie im Buche finden. Dieſen Wunſch werde ich zu ſeiner Zeit mit Vergnügen befriedigen; jetzt nützt Ihnen das zu nichts. Wollen Sie dieſe Methode ganz verſtehen, dann muſs Ihnen ſein, als ob Sie ſie ſelbſt erfänden, welche Stimmung nur aus genauer und richtiger Kenntniſs der Probleme hervorgehen kann, die eben ihre Anwendung nothwendig machen. — Eine Ungeduld dieſer Art iſt zwar ſehr natürlich; aber ſie führt nicht zum Zwecke, ſondern erzeugt, wenn ſie voreilige Befriedigung ſucht, unvermeidliche Misverſtändniſſe, wodurch nachher das vollkommene Verſtehen erſchwert, ja oft unmöglich wird.

Der dritte Abſchnitt: Einleitung in die Äſthetik, hat Ihnen ein lebhaftes Intereſſe abgewonnen. Kein Wunder, denn die Würde der Sittlichkeit und das edelſte Vergnügen des gebildeten Geiſtes, die Kunſt, fordern ein ſolches. Auch hier wünſchen Sie nähere Aufſchlüſſe. Zwar

was die Sittenlehre betrifft, wollen Sie Sich gedulden bis zum Studium der praktiſchen Philoſophie. Nur über die eigentlich ſo genannte Äſthetik ſoll ich Ihnen ſchreiben, und Sie fragen, ob Sie hier meine Äſthetik zu Hilfe nehmen ſollen, da Herbart ſelbſt mein Buch in der Encyklopädie zur Vergleichung empfehle. Dies muſs ich Ihnen aus mehreren Gründen für jetzt widerrathen. Wären Sie bei der Encyklopädie ſtehen geblieben und nicht im Begriff, Herbarts Philoſophie ſelbſt zu ſtudiren, dann hätte ich Ihnen meine Äſthetik empfohlen, ohne Furcht, egoiſtiſch zu erſcheinen. Mein Buch ſteht mit ſeiner Behandlung des Gegenſtandes in der Mitte zwiſchen der früheren und der Herbartſchen Lehre, und ſchien mir einen Übergang bilden zu können. Man hat das nicht bemerkt, und ich habe alſo meine Abſicht noch nicht erreicht. Wie gern hätte ich nur in einer der vielen Recenſionen, die meiner Äſthetik zu Theil geworden ſind, die Fehler gerügt geſehen, die ich gegen Herbarts Lehre ge-

macht habe! Statt deſſen, wo man die Freude hätte haben können, mich tüchtig zu ſchlagen, wurde mir das Urſchöne, die Freiheit u. ſ. w. entgegen geſtellt, worauf ich keine Rückſicht nehmen kann. — Darum laſſen wir jetzt das Buch; es kommt vielleicht die Zeit, wo ich Sie wieder daran erinnern werde.

Auch Zweifel ſind in Ihnen aufgeſtiegen. Sie finden Sich nicht in Übereinſtimmung mit dem, was Herbart S. 106 nur mit dem Namen des Schicklichen in der Kunſt bezeichnet. Sie wollen in der gelungenen Oper nicht bloß eine ſchickliche Vereinigung mehrerer Künſte (der Malerei, der Mimik, der Poeſie, der Muſik ꝛc.) erkennen, ſondern eine wahrhaft äſthetiſche, indem Sie behaupten, die verſchiedenen Künſtler ſuchten doch alle in der Oper mit verſchiedenen Mitteln nur dasſelbe darzuſtellen, und daraus ergäbe ſich eine ſehr wolgefällige Harmonie. Ich erinnere mich, daſs Sie ſchon bei Gelegenheit der Encyklopädie etwas einzuwenden hatten gegen

den Ausdruck: »Das Kunstwerk bedeutet nichts.« Durch das alles treffen Sie sehr nahe mit einigen Lehren meiner Ästhetik zusammen. Aber besser ists doch, Sie verschieben dies Studium bis zu dem Zeitpunkte, wo Sie die praktische Philosophie und die Psychologie beendigt haben werden. Vielleicht ist dann keine weitere Erörterung nöthig.

Wenn nur diese ästhetischen Interessen Ihnen die Stimmung für den vierten Abschnitt, Einleitung in die Metaphysik, nicht verderben. Doch erwarte ich von Ihrer Vielseitigkeit das Mögliche. Lassen Sie mich recht bald hören, wie es Ihnen damit ergangen ist!

5.

Zum ersten Male, mein Freund, verstehe ich Sie nicht ganz. Was aber mit sich einig ist, das ist auch zu verstehen, wie Sie wissen. So muss ich mich denn aufs Rathen legen.

Das hervorragende Interesse für die ästhetische Seite der Philosophie, wie ich es am Ende meines vorigen Briefes besorgte, ist es nicht, was Ihnen den klaren Blick getrübt hat. Ansichten anderer Philosophen sind Ihnen nicht dazwischen gekommen, weil davon in Ihrem Briefe keine Spur sich findet. — Übrigens ist auch das eben so wenig unmöglich, als es ein Unglück wäre. Sie hätten etwa eine neue geistreiche Bekanntschaft gemacht, wären auf Ihre jetzigen Beschäfftigungen zu reden gekommen u. s. w. Das Kapitel von den gegebenen und zugleich widersprechenden Grundbegriffen lag aufgeschlagen. Nichts war natürlicher, als daſs man Ihnen den alten dornigen Felsenweg erleidete und Sie auf der breiten, lustigen und vielbetretenen Straße zum Ziele zu führen versprach, entweder durch innere Anschauung der Herrlichkeit des Absoluten — oder den Blick geheftet auf die innere Sonne des Ich, bei geringer Aufmerksamkeit auf das schattige Nichtich — oder an der

Hand des ſpinoziſtiſchen Gottes u. ſ. w. — Was ſoll man ſich auch viel mit den Widerſprüchen abgeben, die nur in unſerem Denken des Gegebenen liegen, die wir alſo erſinnen, indeſs die Welt ihre Bahn geht, oder geführt, oder bloß von uns vorgeſtellt wird, wie ſie es eben thut. Es iſt ja klar, daſs ſie ſich von unſerem Verſtande nicht will begreifen laſſen; wir müſſen uns höher erheben auf einen Standpunkt, wo das Widerſprechende in einer höheren Einheit aufgeht, — oder will es ſo nicht gelingen, dann müſſen wir uns an dieſe Sonderbarkeiten des nichtigen, endlichen Verſtandes gewöhnen. — — Sie ſehen, ich werfe ächt brieflich alles unter einander. — Aber nun des Rathens genug!

Wäre Ihnen Ähnliches begegnet, Sie würden manches zu erwiedern gefunden haben. Der breite, vielbetretene Weg wäre Ihnen verdächtig geworden, ſchon wegen ſeiner Ähnlichkeit mit dem Wege zur Hölle. Den armen Verſtand, den ſonſt ſo brauchbaren Geſellen, hätten Sie herz-

lich bedauert, daſs er nichts von den hohen Dingen begreifen ſollte. Die Ich-Sonne mit ihrem ſelbſtgefälligen, ſchielenden Lichte wäre Ihnen bedenklich vorgekommen, und Sie hätten Sich der Furcht nicht ganz erwehren können, ſie möchte vor Ihren Augen wie eine Lufterſcheinung zerplatzen. Das Abſolute, das Sie ohne Zweifel mit einer Viſion des Jakob Böhm verglichen hätten, wie ſie zu Dutzenden in der amſterdammer Ausgabe ſeiner Werke von 1682 verzeichnet ſind, wäre Ihnen, wenn Sie Sich es zum Gott hätten ſublimiren und perſonificiren müſſen, wie eine mythologiſche Perſon vorgekommen von etwas höherer Natur, als Proteus, der bei allem Wechſel doch immer nur eine Geſtalt auf einmal haben konnte, da das Abſolute ſie alle vereinigt. Beim ſpinoziſtiſchen Gott würden Sie an das große Thier gedacht haben, wie Jean Paul irgendwo ſatyriſch die Welt benennt, um Spinozas Sinn recht zu treffen — und an Böſes und Gutes, die zu menſchlichen Vorurtheilen

werden. — Um die Widersprüche, wie selbstgemachte Vexirstühle, verächtlich zu verlassen, waren Sie schon durch die Skepsis zu vertraut damit geworden. Auch hatten Sie den Gedanken schon mit einiger Sicherheit erfaßt, daß der Denker mit sich selbst nicht ganz allein ist, sondern ihm die Welt als eine nicht weg zu läugnende, denkend nicht zu verändernde Erscheinung gegenüber steht. Wenn aber nichts wäre, so erschiene auch nichts. Oder wären Ihnen die beiden nothwendigen Erfordernisse eines wahren Gedankens von dem, was ist, noch nicht aufgefallen: Giltigkeit und Denkbarkeit?

Und dennoch berichten Sie: »Sie fühlten Sich wie absichtlich festgehalten in den irrigen Vorstellungen, und es sei gewiß eine ganz andere Darstellung möglich.« — Wahrlich, das ist sie! — Sie aber sehen jetzt, wie beim Neulicht, den äußersten Rand des Mondes erleuchtet, und erkennen zugleich die ganze dämmernde Scheibe. Dabei ahnen Sie, wie der Vollmond aussehen

würde, wenn er — erst voll wäre. Lassen Sie die Ahnung und warten ruhig, bis sich allmählig das Licht über das ganze Rund verbreitet! — Oder noch besser, versuchen Sie sogleich die gewünschte andere Darstellung selbst und verwandeln augenblicklich die Ahnung in ein Wissen! Ich rathe sehr zu diesem Versuche; denn entweder kommt eine offenbare Träumerei heraus, die das Mislingen an der Stirn trägt, oder Sie werden mit erhöhter Einsicht auf dieselben Widersprüche zurückgeführt und erkennen die unausweichbare Forderung, jene geahnete andere Darstellung eben aus diesen Widersprüchen selbst zu entwickeln; denn die damit behafteten Begriffe sind nicht willkührlich ersonnen, sondern gegeben, und zwar so, dass sie, als falsche Vorstellungsarten verworfen, aus dem Gedankenkreise verwiesen, immer und unausgesetzt als dieselben wiederkehren. Wer dies läugnet, den kann man aus seinen eigenen Worten der allergrößten Unaufmerksamkeit auf sich selbst überführen; denn

die Verſtoßenen haben ſich unvermerkt wieder zu einer Nebenthür hereingefunden und als wohlgelittene Gäſte Platz genommen. — Sind Sie im Stande, das Ding mit mehreren entgegengeſetzten Eigenſchaften, die Veränderung, das Ich — wegzuläugnen oder aus Ihrem Denken zu entfernen? Indem Sie mit Kühnheit ſprächen: »Ja, ich vermags!« hätte ſich das liebe Ich wenigſtens ſchon wieder über die Gränze geſtohlen. — Dieſe Begriffe ſind giltig; aber nicht denkbar. Da haben wir die Verlegenheit, die auf den höchſten Grad geſteigert werden muſs, wenn der nothwendige Fortſchritt im Denken fühlbar werden ſoll; denn nur durch ſie mitten hindurch führt der Weg zur Wahrheit. Das Giltige kann nicht aufgegeben werden, ſonſt tritt an deſſen Stelle entweder nichts, (aber nichts iſt nicht) oder Einbildung, woraus nur Wahn folgt. Die Denkbarkeit kann nicht aufgegeben werden, weil man ſonſt Verzicht leiſten müſste auf alles richtige Denken und folglich auch auf die wahren Reſul-

tate desselben. Und wo bliebe dann die Philosophie? Was also wahres Wissen von dem in Wahrheit Seienden geben soll, das muss giltig und denkbar zugleich sein.

Sie werden von Herbarts metaphysischen Lehren nichts verstehen, ja sie nicht einmal als Thatsachen im Gedächtniss festhalten können, wenn Sie Sich in jener Denkverlegenheit nicht befunden haben. So geht es einem großen Theile seiner Gegner; sie verstehen und behalten nicht, und lassen ihn Dinge sagen, die ihm nie eingefallen sind. Ihnen darf und soll es so nicht gehen, darum lassen Sie Sich nur immer noch tiefer in die Verlegenheit hineinführen, wie in die ägyptische Finsterniss, bis das Bedürfniss des Lichtes so stark wird, dass Sie die Funken aus den eigenen Augen herausschlagen möchten. — Lassen Sie Sich das etwas unedle, aber passende Bild gefallen und bringen Sie nun mit Herbart weiter vor in der Nacht zur Veränderung, als Gegenstand eines Trilemma. An Bli-

zen wird es nicht fehlen, die auf einen Augenblick Licht schaffen.

6.

Eine auffallende Frage stellen Sie an die Spitze Ihres Briefes, diese: »Habe ich denn hiermit nun den Kern der wirklichen Lehren des Heraklit, Parmenides und Platon?« — Darauf wäre leicht mit ja zu antworten; denn den Kern dieser Lehren haben Sie wirklich im Buche erhalten. Gesetzt aber, das wäre nicht der Fall, — zu welcher Vermuthung Sie die Anmerkung zur ersten Ausgabe, S. 177 unten, bringen könnte — was wäre für den gegenwärtigen Zweck dabei verloren? Eine tüchtige Vorbereitung zur Philosophie zu geben, das ist die Absicht, wodurch es auch geschehe, — und das Interesse der vollständigen historischen Wahrheit dürfte beiseit gesetzt sein. Wollen Sie später die Geschichte der Philosophie als Geschichte studiren, dann werden Sie Sich zu den Quellen selbst wenden müssen.

Noch eine Bemerkung machen Sie, die Sie jetzt zunächst vergessen müssen; doch werde ich vielleicht später Gelegenheit haben, Sie wieder daran zu erinnern. Das Trilemma drückt nämlich Sie, weil Sie noch keinen Ausweg sehen. Sie fühlen Sich durch dasselbe in eine Form gebannt, die Sie, ohne wirklich entgegenstehende Mauern, ohne wirkliche Ketten, wie mit Zauberbanden fesselt. Das Wort, Form, haben Sie unterstrichen. Sie hätten: logische, oder: bloß logische Form, schreiben und unterstreichen können. Ja in der That, mit der bloßen Schulphilosophie ist wenig ausgerichtet. Formen ohne Gehalt sind nichts; Formen, die der Materie von außen angepaßt werden, sind zum mindesten bedenklich und zweifelhaft. Nur Formen, die aus der Beschaffenheit des richtig gefaßten Denkstoffes unausweichbar hervorgehen, haben Werth. — Nun versuchen Sie, wohin das genannte Trilemma gehört, und ob es, als bloße Sophisterei, zu scheinbarer Widerlegung oder Überredung

gebraucht worden. — Veränderung wäre der Denkstoff. Sie soll erklärt werden, weil sie sich widerspricht und also für sich unbegreiflich ist, doch aber keineswegs weggeläugnet werden kann. Ohne diese beiden Eigenheiten gäbe es kein Bedürfniss der Erklärung. — »Nun hat aber die Veränderung entweder eine Ursach, oder sie hat keine Ursach; im ersten Falle hat sie entweder eine äußere oder eine innere Ursach.« Der Satz steht so: Die Veränderung hat entweder 1) eine äußere, oder 2) eine innere, oder 3) sie hat gar keine Ursach. Darauf wird der Mechanismus, als Veränderung aus äußeren Ursachen, vollständig widerlegt, eben so die Selbstbestimmung, als innere Ursach der Veränderung, nicht minder das absolute Werden, als Veränderung ohne Ursach. Folglich — — giebt es keine Veränderung. Aber sie konnte ja doch nicht weggeläugnet werden. —

Indem Sie hierüber noch sinnen, werden Sie zwei Thüren gewahr, welche sich Eingänge zum Tempel der Weisheit nennen. Die erste ist

überschrieben: Absolutes Sein, die zweite: Absolute Qualitäten. — Mit einiger Bedenklichkeit öffnen Sie die erste Thür, und vor Ihren Augen erscheint eine hellleuchtende Tafel mit dem Satze:

Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach: und darf auf keine Weise durch innere Gegensätze bestimmt werden.

Das giebt zu denken! — Aber indem Sie weiter vordringen wollen, begegnet Ihnen von allen Seiten eine tiefe, unermeßliche Nacht, vor welcher Sie scheu zurücktreten — und diesen Eingang verlassen. Doch unauslöschlich steht jener merkwürdige Satz in Ihrem Gedächtnisse.

Sie wenden Sich zur zweiten Thür und öffnen dieselbe mit nicht größerem Vertrauen. — Sogleich befinden Sie Sich in einem weiten, glänzenden Sale, der mit allem angefüllt ist, was Ihnen von jeher hoch und lieb erschien, nur hier in verstärktem Lichte, das von einem erhabenen

Throne ausgeht, auf welchem die Idee des Guten sitzt und alles bestrahlt. Oben, zu beiden Seiten und im Hintergrunde ist der ganze Raum ins Unabsehbare ausgefüllt, etwa wie der Himmel mit Engelsköpfen auf der Verklärung der Maria von Raphael. — Zu Ihren Füßen abwärts sehen Sie, wie durch einen Wolkenspalt, in dem Lichte des Guten den Menschen und die Welt; doch ist Ihnen, als wären es nur Spiegelbilder von dem, was Ihnen in seiner Hoheit nahe ist, durch die unebne Fläche vervielfacht und mannichfaltig entstellt. — Der Kontrast zwischen diesem schön erfüllten Raume und der Öde des vorigen überrascht Sie. Sie staunen das Gute, das Wahre, das Rechte, das Schöne, das Liebe u. s. w. selbst, in seinem Sein an — die mathematischen Begriffe treten Ihnen gleichsam persönlich entgegen.

Es findet sich hier unläugbar Vieles, was nicht aufgegeben werden darf, nicht aufgegeben werden kann, und was in jenem ersten öden Raume gänzlich fehlte; aber — nachdem das Stau-

nen vorüber ist — was Sie suchten, haben Sie nicht gefunden, eben so wenig hier, als jenseit der Pforte des absoluten Seins. Dort trat Ihnen Wahres, hier meistens Würdiges entgegen; aber keins konnte Ihnen Ersatz geben für die wegräsonirte Veränderung. Sie sagen: die Veränderung ist ein in der äußeren und inneren Erfahrung unläugbar Gegebenes, und man soll sie mir durch Erklärung denkbar machen, nicht das etwa Unveränderliche im Gedanken erzeugen oder aus der erscheinenden Welt herausreißen, was willkührlich wäre, so reizend es auch für sich sein möchte; denn so ist es nicht gegeben, und keine schöne Träume suche ich, sondern giltige Wahrheit. — Und so verlassen Sie auch diese Nebenhalle und suchen nach einer dritten Pforte zur wahren Weisheit.

Manche Wegweiser dazu finden sich im vierten Abschnitte; aber der Weg bleibt dunkel. Wenn auch die Pforte sich zuweilen in der Ferne zeigt; — um zu ihr zu gelangen, fehlt der Pfad, um

sie zu öffnen, fehlt der Schlüssel. — Fast fänden Sie Sich aufgelegt zum Zurückkehren, ob Sie Sich vielleicht zwischen den Hörnern des Trilemmas herausfinden könnten; doch das gelingt auf besonnene Weise nicht, und mit Einfällen und Phantasien, wie so viele andere, wollen Sie Sich nicht helfen. Die Angelegenheit ist Ihnen zu ernst, um Sich in Träume zu wiegen. —

Aber Sie ahnen vielleicht schon, daß Sie einen Schlüssel suchen, den Sie, wenn auch versiegelt, unbewust in der Hand halten. Der Begriff der Veränderung mit seinen Widersprüchen selbst ist es; denn er ist nicht denkbar und kann doch auch nicht aufgegeben werden. Lösen Sie das Siegel — und Pfad und Tempel wird sich Ihnen öffnen! —

Nun zum tröstenden Studium des fünften und sechsten Kapitels! Nur vergessen Sie bei keiner Zeile, daß es Vorblicke und encyklopädische Übersichten sind, die Sie lesen, und erwarten von der Metaphysik selbst das Weitere.

7.

Eben hatte ich den vorigen Brief an Sie abgesandt, als es mir schwer auf die Seele fiel, ich könne Ihnen durch meine Bilder einen wesentlichen Schaden zugefügt haben. Deshalb erwarte ich die Antwort nicht und sende diese Zeilen den früheren sogleich nach.

Der Versuch, ein philosophisches System, wenn auch das des Platon, in ein Bild zu fassen, muss nothwendig misslingen, weil das Bild nöthigt, in einen Anblick zusammen zu nehmen, was nur nach einander betrachtet sein will. Nur eine Andeutung dieser Art will ich Ihnen geben; die übrigen Fehler mögen Sie selbst aufsuchen. Das Gute, als Gottheit, tritt Ihnen in meinem Bilde am glänzendsten zuerst entgegen, und gerade so sollte es zuletzt erscheinen. Es nimmt als Gottheit den obersten Platz ein, und es gebührte ihm der unterste, weil so die praktische

Idee zum realen Urgrunde der Welt wird und das System verdirbt u. s. w.

Vielleicht sind Sie aber gar nicht irre geführt, und dann verzeihen Sie meiner Sorglichkeit. Übrigens stehen Ihnen dergleichen Täuschungen aus eigenen Mitteln und beim Studium anderer philosophischer Systeme noch häufig genug bevor, und Sie werden Noth haben, ihnen immer glücklich zu entgehen. Eine kleine Prüfung dieser Art, gesetzt sie wäre absichtlich unternommen, konnte darum wohl zu Ihrem Besten gereichen. Sie sehen, ich schmeichle Ihnen nicht. Aber wie sollte ich auch in so ernster Angelegenheit? Beleidigen würde ich Sie, wenn ich einen Augenblick voraussetzen wollte, Sie zweifelten an meinem reinen Wohlwollen.

Doch lassen wir das, und hören Sie die kurze Geschichte meiner ersten philosophischen Verirrung. Der ersten? Ja wohl; denn es folgten noch andere nach.

Vor etwa drei und dreißig Jahren, als ich

noch Primaner war und natürlich weder von Anaxagoras noch Spinoza das Mindeſte wuſte, ging ich einſt in den Oſterferien mit einem älteren Freunde, der vielen Einfluſs auf mich hatte, von Celle nach einem benachbarten Dorfe. Es war ein mondloſer, ſpäter Abend, und der Sternenhimmel breitete ſich völlig ungetrübt über uns aus. Das Geſpräch ſtockte bald. Der vorausſchreitende Freund war in ſeinen Gedanken verloren, und ich, ſeinem ſicheren Schritte trauend, ging mit zum Himmel erhobenen Augen auf ebenem Pfade ihm nach. — Die leuchtenden Himmelskörper in ungemeſſenen Fernen, die dunkeln Zwiſchenräume, die ungeſtörte Ordnung des Sonnenſyſtems mit allen Räthſeln des Himmels überfielen mich. Die Größe der unendlichen Räume, die ich mir ausgefüllt dachte, erweiterte die Bruſt — und was dem Denken ſich entzog, das wurde die Beute der Phantaſie. Nichts war groß und erhaben genug für das zum Theil geſchaute, zum Theil geahnte Bild — und die

Phantasie zog das erscheinende Viele zu einem einzigen All zusammen. Die Welt wurde mir zum organischen Wesen mit einem, in dem unendlichen Körper wohnenden unendlichen Geiste. Nur ein Körper: die Welt! Nur ein Geist: Gott! Ich ein Theil von ihm, ein glimmender Funken des unendlichen, erhabenen Geisteslichts, der einen und einzigen wirkenden Kraft im All! — Wie ein Blitz durchzuckte mich das selbsterzeugte Gedankenbild. Ich jauchzte auf und brach in ein lautes Weinen aus. — — Wie der vorausgehende Freund erschrack, mögen Sie ahnen. Er hatte eben ein Amt erhalten und dachte ernstlich daran, sich zu verheirathen. Friedliche Bilder gelingender Amtsthätigkeit und des häuslichen Glücks beschäfftigten ihn, als er meinen Freudenruf ins All und mein Freudeweinen hörte. Ängstliche Fragen — keine Antwort, nur wiederholtes Rufen und Weinen — bis er sich beruhigte und mich gewähren ließ, nachdem er sich überzeugt hatte, daſs mir nichts Leibliches begeg-

net war. — — Was nicht alles unter dem Sternenhimmel beisammen ist! werden Sie denken, und sich an Jean Pauls Beispiel vom nichtkomischen Kontraste erinnern. Wären Sie aber Spinozist oder Alleiner, dann würden Sie bedauern, dass in mir ein guter Schüler verloren gegangen sei. Sie würden meinen, ich hätte sollen »Achtung haben für die Träume meiner Jugend.« Für dergleichen aber war ich verdorben, ob gleich Posa, damals das Ideal philosophischer Jünglinge, es in der Sterbestunde durch die Königin vom Karlos fordert. — Doch Sie wollen meine Geschichte zu Ende hören. Mir begegnete die darauf folgenden Tage das ganz Natürliche. Mein Gedankenbild arbeitete sich selbst, ohne mein Zuthun und ohne mögliche Verhinderung immer weiter aus, und als ich am Schluss der Ferien nach Braunschweig aufs Gymnasium zurückkehrte, war schon ein beträchtlicher Theil fertig, den man mittheilen konnte. Dies geschah unaufhaltsam zuerst an die nächsten, dann

an entferntere Freunde unter den Mitschülern, und nie ohne begeisterte Erzählung der ersten Veranlassung, welche stets die Wirkung des brennenden Busches machte. Wie konnte es an Anhängern fehlen? Die besseren Köpfe der Klasse waren in den ersten vierzehn Tagen, bis auf zwei, alle mein. Jede Wirksamkeit des Unterrichts war gestört. Man merkte den auf Abwegen arbeitenden fremden Geist, der sich zunächst offenbaren sollte, als der Religionslehrer seine zu schriftlicher Beantwortung aufgegebenen Fragen von mehreren Seiten nach der neuen Weise gelöst und gedeutet sah — und über Empörung schrie. Diese war durch unsere Besonnenheit freilich bald gestillt; aber ich hatte eine unschätzbare Erfahrung in kleinem Kreise an mir selbst gemacht, wie sie die Geschichte der Vergangenheit und die meiner Tage oft genug wiederholte, so dass ich gleichartige Erscheinungen in dieser Gegend wieder zu erkennen vermag. Auch habe ich oft an dies unbedeutende Ereigniss zurück denken

müssen, als man Anstalt machte, die Philoso-phie von den Gymnasien gänzlich zu verbannen. — Als ich Herbart kennen lernte, war ich von jener Schwärmerei längst befreit, nachdem sie noch einige andere Formen angenommen hatte, und es war Ebbe eingetreten nach der Flut. — —

Warum erzählte ich Ihnen dies Histörchen? Vielleicht aus denselben Gründen, die mich bewogen, Ihnen Platons Lehre in einem Bilde zu zeigen. — Möge der Reiz solcher und ähnlicher Träume völlig beseitigt sein, wenn sie das Studium von Herbarts Philosophie selbst beginnen, die Sie jetzt wie aus weiter Ferne betrachten, nachdem Sie die beiden letzten Kapitel der Einleitung gelesen haben.

Halten Sie die Ihnen schon bekannte Encyklopädie damit zusammen und ergänzen Sie eins durchs andere, damit die Sammlung der Resultate vollständiger werde und Sie wo möglich von allen Seiten in das ernste und verweilende Studium der Gründe hineindränge. Es hat keine

Noth, daſs Sie Sich bei den Reſultaten beruhigen werden; denn Überzeugung, wonach Sie doch ſtreben, gewinnen Sie auf ſolchem Wege nicht; dieſe kann nur die praktiſche Philoſophie, die Metaphyſik, die Pſychologie und die Naturphiloſophie ſelbſt geben.

Vorher aber machen Sie Sich das große geiſtige Vergnügen, den Gegenſtand noch aus einem andern Geſichtspunkte von Ferne zu ſehen, und leſen Herbarts kleine Schrift über philoſophiſches Studium (Göttingen 1807. 8.). Bis Sie damit fertig ſind, ſprechen wir uns wieder.

8.

Der erſte Schritt wäre alſo gethan, und nicht vergeblich, wie ich deutlich erkenne. Es ſtrömt mir aus Ihrem Briefe eine Fülle von Beſtrebungen und Erwartungen entgegen, die ſich faſt nicht verträgt mit dem nothwendig beſonnenen Fortſchreiten, mit dem verweilenden In-

tereſſe und mit dem ruhigen Athmen des geiſtigen Lebens, der abwechſelnden Vertiefung und Beſinnung. Gern hielte ich Sie an der Schwelle noch eine Zeitlang zurück, um Sie an S. XIX. der Vorrede zum Lehrbuche der Einleitung in die Philoſophie zu erinnern und an die dort gegebenen, trefflichen Rathſchläge: nämlich bei der erſten guten Muße Locke, Sextus, Platon und Kant zu ſtudiren, und die gewonnene philoſophiſche Kraft an ihnen zu prüfen und zu erhöhen. Soll alles regelmäßig gehen, ſo liegt jetzt dieſe Beſchäfftigung vor Ihnen, doch haben Sie in Ihrer Lage es freilich ſelbſt zu bedenken, ob die Zeit der Muße ſchon gekommen iſt. Dies Studium kann auch noch verſchoben werden, was ich Ihnen, mit Berückſichtigung Ihres perſönlichen Zweckes und der Ihnen zugemeſſenen Zeit, ſchon einmal rieth. Irgend einmal können Sie nicht umhin, außer den genannten Männern auch noch Spinoza, Jacobi, Fichte, Schelling, Fries, Krug, Hegel u. ſ. w., zu ſtudiren, um in den

verschiedenen Bestrebungen der Philosophen kein Neuling zu sein und unsers Herbarts Philosophie an ihrer rechten Stelle zu erblicken. Über die Reihenfolge dieses Studiums sage ich Ihnen nichts, weil es Herbart in der angeführten Stelle der Vorrede schon gethan hat. Nur müssen Sie beim Lesen des Platon Herbarts Dissertazion de platonici systematis fundamento commentatio (Göttingen 1805. 8.) zu Hilfe nehmen, um dem mühsamen Suchen nach den wirklichen Grundlehren des Platon enthoben zu sein; denn dazu haben Sie keine Zeit. Zwar stehen die Hauptsachen schon in der Einleitung, doch werden Sie mir es Dank wissen, dass ich Sie auf diese fast vergessene Dissertazion aufmerksam gemacht habe. Hoffen Sie auch nicht, aus Übersetzungen das Genügende zu schöpfen, oder gar aus einer Geschichte der Philosophie. Herbarts Einleitung hat Ihnen an mehreren Stellen gezeigt, wie nahe die Misverständnisse liegen, und wie oft diese statt der Wahrheit ergriffen sind.

Wählen Sie nun selbst! ich will über diesen Gegenstand nichts mehr schreiben. Bei der allgemeinen praktischen Philosophie Herbarts (Göttingen 1808. 8.) finden wir uns wieder.

9.

Ich soll Ihnen den Weg zeigen durch die praktische Philosophie, um möglichen Verirrungen vorzubeugen? Wahrlich, der Weg geht schnurgerad aus! Man sollte denken, es wäre nicht zu irren möglich, wenn Sie nur die Abwege rechts und links und in die Höhe vermeiden. Doch, da so viele sich in dieser Gegend verloren haben, so mögen einige Warnungen auch hier für Sie Platz finden; obgleich Ihnen schon alle bekannt sind, und ich nicht so weitläuftig fortzufahren denke, wie ich angefangen habe. Meine dürftigen Briefe können und sollen weder das Studium von Herbarts Werken selbst, noch Ihr eigenes sorgfältiges Denken ersetzen.

Zunächst erinnern Sie Sich an alles das, was Sie schon in der Encyklopädie und Einleitung über diesen Gegenstand gelesen haben. Vor allem muſs jede theoretische Ansicht entfernt gehalten werden; denn, was *sein soll*, das kann man nicht bei dem erfragen, was *ist*. Es handelt sich nur um das, was Vortrefflich sein würde, wenn es wäre; und nur dieser Vortrefflichkeit wegen *soll* es allenthalben sein, wo es irgend sein kann. Solcher Darstellung aber geht der Gedanke des ohne Einschränkung Würdigen voraus; und nur mit der Entwickelung dieses Gedankens haben wir es hier zu thun.

Einen Stein des Anstoßes könnte das Verwerfen der Güterlehren, Pflichtenlehren und Tugendlehren geben. Aber sie werden ja nicht gänzlich verworfen; Herbart zeigt nur, daſs keine von allen dreien *für sich allein* bestehen kann, und daſs sie einer gemeinschaftlichen Grundlage bedürfen. Welches ist aber diese unentbehrliche Grundlage der Güter, Pflichten und Tugenden,

wodurch sie erst wahre Güter, Pflichten, Tugenden werden? Das eigene willenlose Urtheil mit Beifall oder Tadel über Verhältnisse vorgestellter Willen ist es.

Scheint Ihnen diese Autorität nicht zu schwach? — Schon seit uralten Zeiten kleidete man die Forderung des Sittlichen gern in ein Gebot und verschaffte diesem Folgsamkeit durch das Ansehen des Gebieters. Dem Knaben genügt zum willigen Gehorsam, dass der Vater es geboten oder verboten hat, wenn er bei jedem anderen schon gern sein »Warum?« einschöbe. Später heißt es: »Der König hat es geboten!« und endlich, damit das Räsoniren aufhöre: »Gott hat es geboten!« Vieles aber ist geboten, — hat das alles Gott gethan? Wie sollen wir Gottes Gebote aus der ganzen Menge herausfinden? Man sagt uns, wir könnten sie an der höchsten Vortrefflichkeit erkennen, und traut uns selbst ein Maaß zu für diese Vortrefflichkeit. Woher haben wir denn dieses Maaß, diese

Gründe der Unterscheidung? Die Fragen nehmen hier kein Ende, so lange man die einzig mögliche, rechte Antwort zurückhält, z. B. Was gebot die mosaische Gottheit den Israeliten? Was geboten die Götter den Griechen und Römern? Was den Muhamedanern ihr Gott? Wie dürftig sind diese Gebote! Und waren jene denn nicht auch Menschen, und war Gott nicht auch bei ihnen und zu allen Zeiten derselbe? Wie vortrefflich sind dagegen die Gebote des Christengottes! »Vor der Moral des Christenthums erbleicht selbst die des Platon und Sokrates wie der Mond vor der Sonne.« Sind wir denn besser, als jene? Die Antwort, dass sie noch nicht würdig gewesen wären, oder auch nicht fähig, die reine Lehre zu vernehmen, zu verstehen, ist nicht ganz ernstlich gemeint; denn auch bei den Häuptern der Christenheit herrschten die noch nicht veralteten Grundsätze:

„Göttliches ganz und rein, das fasset der sterbliche Mensch nicht;“
Drum mit glänzendem Trug habt ihr es freundlich gemischt.

„Gott ist ferne dem Sinn; wer kann den Unendlichen fassen?“
Und so nahmst du für ihn selber bescheidentlich Platz.

Es ist so bequem, alles Gott zu überlassen, und auch so sicher, dass mancher erschrecken mag, wenn er erfährt, die ganze Autorität sittlicher Forderungen liege einzig und allein in dem eigenen willenlosen Urtheil mit Beifall oder Tadel über vorgestellte Willensverhältnisse. Von allen solchen Wolken aber, wie ich sie oben herbeiführte, müssen Sie Ihr Gemüth ganz gereinigt haben, wenn Sie die praktischen Ideen darin aufnehmen und des willenlosen Urtheils inne werden wollen. — Würde dann nicht durch diese Lehre die Gottheit überflüssig gemacht? —

Eine lästernde Frage! Man dürfte nur erwiedern: »Wer hat denn den Menschen so gebildet, die Veranlassungen so bereitet, dass er dieser Urtheile fähig ist?«

Herbart warnt in der Vorrede zur Einleitung in die Philosophie, »nicht an der Streitfrage kleben zu bleiben, ob die praktische Philosophie eine ästhetische Wissenschaft sei, oder nicht?« Das Wort ästhetisch ist sehr vieldeutig, und indess man darüber streitet, gehen die ästhetischen Urtheile selbst verloren und mit ihnen der Kern dessen, was man zu erreichen sucht. Statt alles vorläufigen Streitens hat man sich also mit den fünf praktischen Ideen vertraut zu machen, wodurch, wenn alles recht geht, die Veranlassung des Zwiespalts verschwindet. — Die Zweifel, ob die Anzahl derselben auch vollständig sei, hat Herbart in der Encyklopädie weggenommen. Die Frage, ob das Recht wirklich mit in die Moral gehöre, beantwortet sich zunächst dadurch, dass die Reihe der möglichen

verschiedenen Willensverhältnisse nicht vollständig sein würde, wenn das dem Rechte zum Grunde liegende fehlte; und später ergiebt sich seine nothwendige Stelle in diesem Zusammenhange aus der Verflechtung und weiteren Anwendung der Ideen.

Gewöhnlich wird man von starkem Lichte, wenn es plötzlich erscheint, geblendet, und sieht dann gar nicht. Ich will Ihnen deshalb die fünf praktischen Ideen in einem farbigen, etwas trüberen Lichte zeigen; wer weis, ob das willenlose Urtheil nicht gerade dadurch eine lebhaftere Sprache bekommt.

Die innere Freiheit.

Weicht, Dämonen der Nacht, die immer der Sterblichen Häupter
Düster umwallen, daſs nur dämmert der sittliche Tag,
Leidenschaft, du, und all ihr dunklen Gefühl' und Begierden,
Sinnebezwingende Luſt — weichet bescheiden zurück!

Und mit sanfter Gewalt führt heiter besonnen die Einsicht
Eure bezwungene Kraft sicher zu freierer That!

Die Vollkommenheit.

Was vermindert den Drang des sonst aufstrebenden Wollens?
Dass Dich gestern wie heut nur das Gemeine bedrängt.
Oeffne die Schranken, vergleiche Dich selbst, erkenne das Ganze,
Suche für Willen und That immer das würdigste Maaß!
Und wenn nun die Idee als innere Sonne Dir strahlet,
O dann strebst Du gewiss ewig Vollkommnerem nach!

Das Wohlwollen.

Wie, Du weichest zurück aus geselliger Menschen Gemeinschaft,

Weil Dich einer vielleicht ohne Bedenken verletzt?
Bleib' und wag' es getrost, theilnehmend das Herz zu erschließen
Allen und Jedem — und fühls, wie Dich die Liebe beglückt!
Hebe Dich höher sodann und widme das eigene Wollen
Gütig dem fremden, und Gott ahmet Dein seliger Geist!

Das Recht.

Merke: „Der Mensch verkümmert im Frieden, und müßige Ruh wird
„Immer zum Grabe des Muths! Krieg nur erzeuget die Kraft!"
So spricht tüchtiger Sinn; doch ist er der einzige Herr nicht,
Welchem gehorchet der Mensch, wenn er besonnen erscheint;
Denn da flieht er den Streit und wählet gedeihlichen Frieden,
Wo das heilige Recht gegen die Kraft ihn beschützt.

Die Billigkeit.

„Schuldig erkenn' ich den Mann, ihn weih' ich der ſchleunigen Rache!" —
Schuldig iſt er ſo weit, als er die Abſicht gehegt,
Und zu ſtrafen gebührt dem gerechteſten Richter, und Dir nicht;
Denn die Rache befleckt Dich mit der ähnlichen Schuld!
Denke beſonnen vielmehr, Wohlthaten mit Wohl zu erſetzen,
Weil es geziemt; denn gut iſt für die Güte der Lohn. —
Und wo bliebe das Maaß der billigen Wiedervergeltung?
Darum richtet gerecht nur der allwiſſende Gott.

Aber dieſe Epigramme erſetzen das ſorgfältigſte Studium der erſten fünf Kapitel der praktiſchen Philoſophie nicht. Sie legen die Verhältniſſe, auf deren Sonnenklarheit es vorzüglich ankommt, nur verſchleiert vor die Augen. — Ei-

len Sie auch nicht zu sehr! Machen Sie lieber nach vollbrachtem Studium jener fünf Kapitel erst eine Pause und lassen die Gedanken, welche sie enthalten, in Ihrem Gemüthe völlig einheimisch werden; es kommt zu viel darauf an!

10.

Ich theile das Entzücken, mein geliebter Freund, das Sie im völligen Besitze der fünf praktischen Ideen empfinden. Gerade so war mir zu Muthe, als Herbart zuerst diese Sterne in meiner Seele hatte aufgehen lassen. Aber wie verschieden ist dies Entzücken von allem anderen Wohlgefühl! Das Gemüth ist gleichsam gereinigt von allem Trüben und Farbigen, und für das Eindringen des reinen Lichtes ist Raum geworden. Das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, der befriedigten oder unbefriedigten Wünsche und Begierden, der unruhig und verwirrt sich bewegenden Außenwelt, — ist völlig

beseitigt. Und reizte die Vortrefflichkeit dieser Auffassungen nicht zu wirklicher Darstellung, damit die Person sich nicht bloß am Anschauen der Musterbilder erfreue, sondern selbst gefalle, man würde jenen Gemüthszustand mit größerem Rechte, als andere, ein „Ruhen in Gott" nennen können. — Und diese Wirkung hat ewige Dauer; keine Gewohnheit, kein noch so häufiges Wiederholen vermag irgend eine Schwächung derselben hervorzubringen. Es liegt in der Natur der Sache, daſs dem so ist. — Fühlen sie nun die Dürftigkeit einer Pflichtenlehre, wo ein Wille, dessen Autorität ohne Grund ist, zum Gebieter des anderen wird? Erkennen Sie nun die Leerheit solcher Gebote: »Handle so, daſs du wollen könnest, die Maxime deiner Handlungen werde allgemeines Gesetz!« — mit völliger Bestimmtheit? Kennen Sie nun eine höhere Glückseligkeit, als die der lebhaften Aufregung selbst der angenehmsten und unschuldigsten Gefühle? Könnten Sie noch verleitet werden zu

der Meinung, solche Musterbegriffe ließen sich durch irgend ein theoretisches Princip begründen? — Könnten Sie noch bezaubert werden von dem, was man so im Äußern Freiheit nennt, oder von der transcendentalen Freiheit des Willens, nachdem Sie in Sich die Freiheit erkannt haben, Ihr Wollen und Handeln nach tiefster Einsicht in die Vortrefflichkeit der Ideen und ihr gemäß bestimmen zu können und wirklich zu bestimmen? Nur durch sie hat die Tugend einen Gehalt, die Verpflichtung eine Autorität, haben die Güter einen unverfänglichen Werth.

Meine Epigramme sind Ihnen nützlich gewesen, und sie wünschen mehr dergleichen. Es ließe sich wohl noch Manches auf ähnliche Weise behandeln. Aber aus dem folgenden Kapitel ist mir die Lüge zu häßlich zum Gedicht, und die später entwickelten geselligen Ideen sind zu reich für einen mäßigen Rahmen. Deshalb will ich, um Ihnen gefällig zu sein, nur die Idee des Danks noch auf ähnliche Art zeichnen.

Der Dank.

Hat der gewöhnliche Mensch sein Gutes empfangen, so dankt er;
Aber des Dankes Gefühl schwindet ihm mit dem Genuſs.
Nur der Edlere sieht im Geiſte des Gebers Gesinnung,
Die wohlwollend er ihm neben der Gabe geschenkt,
Fühlt das köstliche Gut, das keinem der äußern vergleichbar,
Und mit Wonne gewährt gleiche Gesinnung er ihm.
Jener erkennt's, erwiedert von neuem, zu neuer Erwied'rung —
Und beseligter hält einer den andern umfaſst.
Siehe das reizende Bild einander gewidmeter Seelen;
Nun auf ewig vereint hat sie des Dankes Idee!

Für die letzten fünf Kapitel des ersten Buches wünsche ich Ihnen ein eben so lebhaftes Interesse und eine eben so gespannte Aufmerksamkeit, wie Sie für die ersten hatten.

Aus dem zweiten Buche wird Ihnen wahr-

ſcheinlich alles, was ſich auf den Staat bezieht, der Zeitumſtände wegen, am intereſſanteſten ſein. Verbinden Sie dann aber damit das elfte Kapitel der Encyklopädie und die Einleitung zum zweiten Bande der Pſychologie, wo von der Statik und Mechanik des Staates die Rede iſt. Die Meinungen über dieſen Gegenſtand ſind jetzt ſo ſchwankend und oft ſo irrig, daſs man nichts Angelegentlicheres zu thun hat, als ſich in eine feſte und ſichere Kenntniſs der Ideen ſowohl als des Beſtehenden zu ſetzen, damit man niemals nach einer unrichtigen oder ſchwärmeriſchen Seite mit fortgeriſſen werde. Die Idee aber hilft nicht allein, auch das Beſtehende, beſonders der Rechtsbeſtand in einem Staate, will genau gekannt ſein. Wirft man alles, vielleicht in der beſten Abſicht, über den Haufen, dann hat man nur Trümmer, die der Willkühr preis gegeben ſind; und die Ideen werden nicht in Perſon erſcheinen, um das Chaos wieder neu und beſſer zu organiſiren.

Übrigens werden ſie im zweiten Buche der

praktischen Philosophie allenthalben reichen Kombinazionen begegnen, wo es gilt, die Physiognomien des Einzelnen fest zu halten, die Mannichfaltigkeit des Verbundenen in klarer Übersicht zu haben und die Resultate der Verknüpfung mit Bewusstsein und Sicherheit zu fassen. — Wie Vieles wäre hier noch zu besprechen! Aber lassen Sie das Buch statt meiner reden.

Sind Sie am Ende, dann werden Ihnen die Gespräche über das Böse (Königsberg 1817. 8.) einen wesentlichen Dienst leisten.

11.

An den Gränzen der Metaphysik, mein geliebter Freund, gebührt es sich, die geistige Richtung und Stimmung ganz zu beseitigen, welche von der praktischen Philosophie möchte ausgegangen sein. Ich will zwar nicht läugnen, dass zwischen einen und der andern Übergänge und Anknüpfungspunkte möglich sind, wie sie denn auch in den Resultaten sich verbinden; aber wie weit

und gefahrvoll wäre z. B. der Weg von der Idee der Gottheit, oder, vom Begriff der Geſellſchaft, dem Staate, zur Metaphyſik! Daſs bei einzelnen Forſchern die Spekulazion ſolche halsbrechende Wege nehmen könne, iſt möglich, ja zuweilen wirklich; aber die beſten ſind ſie nicht, am wenigſten für den Anfänger, weil ſich auf ihnen, wie die Erfahrung gezeigt hat, ſelbſt große geiſtige Energie verirren kann. — Solche Verknüpfungsverſuche verſchiebt man alſo am beſten bis ans Ende, wenn die disperaten Unterſuchungen, jede von ihrem eigenthümlichen Anfangspunkte aus, auf ihre eigene Weiſe vollbracht ſind.

Der Anfangspunkte für die Metaphyſik kann es ſehr viele geben. Jeder kann durch ſeine eigene beſondere Erfahrung hinein gelangen, wenn er noch dazu von früheren Verſuchen unberührt geblieben iſt. Wer freilich frühere Syſteme ſtudiet hat, der iſt auf irgend eine Weiſe gebunden und bedarf es mehr, zu den beſten Anfangspunkten der Wiſſenſchaft zurück geführt zu werden. —

Herbart war in Jena Fichte's Zuhörer und, wie ich aus seinem eigenen Munde gehört zu haben glaube, war das Ich das erste Problem, welches er einer selbstständigen Untersuchung unterwarf, und von dem aus er zu den übrigen fortschritt. So war denn bei ihm die schwerste Aufgabe die erste, und nur seinem großen Scharfsinne hat er, haben wir es zu verdanken, dass ihm die so begonnene Arbeit dennoch gelang. Weit bequemer wäre es gewesen, vom Sein und Werden, den Problemen griechischer Philosophen, auszugehen. — Vom Kantischen System war der Weg zum Ich kaum zu vermeiden, wenn auch der zum Absoluten; aber freilich gehen noch andere Antriebe von ihm aus, besonders die, welche er selbst nicht genau verfolgte. Ferner konnte der leicht zu verbessernde, halbwahre Gedanke: alle Form, aller Raum, kommt zu allem Gegebenen aus dem Gemüth des Menschen und ist nicht gegeben — den vordringenden Denkern ein weites Übungsfeld eröffnen (S. die Synechologie ꝛc.). Nicht minder die

Kategorien. Auch die Psychologie hätte ähnliche Antriebe zum weitern Forschen darbieten können; aber freilich wieder von der schwersten Art u. s. w. Am leichtesten möchte es sein, aus Hegels Lehren den Weg zur wahren Metaphysik zu finden, man bedürfte nur den dunklen, verwirrenden Schleier davon wegzuziehen. Das verbrauchte Gleichniss mit Johannes und Christus (Schelling und Hegel) würde dann sogleich auf ihn passen; aber Schelling würde zurücktreten und Hegel selbst zum Johannes werden. Alsdann aber wäre ich dennoch weit entfernt, unseren Herbart zum Christus zu machen, weil es Unsinn ist, und weil Herbart ganz andere Vorläufer gehabt hat, (Parmenides, Platon, Kant, Fichte) die in ihrem Rufe nicht bloß aufgeblasene Namen, sondern wirklich etwas waren. In vollem Ernste aber meine ich, Hegel sei in unserer Zeit ein folgereiches Phänomen gewesen, wegen des von ihm ziemlich scharf aufgefaßten Problems der Veränderung. Zwar ist nichts neues daran,

außer daſs er in dasſelbe Problem alle übrigen neben den Grundbegriffen der Sittlichkeit und Religion, ſo ſehr ſie ſich auch ſträubten, hineingewebt hat; aber es wird wohl nicht nöthig ſein, dieſelbe Arbeit mit jedem der übrigen Probleme auf gleiche Weiſe noch einmal zu machen, (denn auf etwas andere Art iſt es längſt geſchehen,) um unſer Zeitalter hinzuweiſen auf den eigentlichen Anfang der wahren Metaphyſik, welcher gerade an derſelben Stelle iſt, wo Hegel aufhört und ſich beruhigt, nämlich bei den Widerſprüchen. — Vielleicht wird man nach funfzig Jahren in der Geſchichte der Philoſophie lehren: Hegel war in ſeiner Zeit die Hauptveranlaſſung zum allgemeinen, gründlichen Studium der Philoſophie Herbarts. Jetzt würden die Hegelianer vor ſolchem Gedanken zurückbeben und ihn eine freche Läſterung nennen; dann aber wird er ein Ruhm ſein, vielleicht der einzige, wodurch ſich Hegel bei den Philoſophen der ſpäteren Zukunft im Andenken erhält. Dergleichen voraus zu ſagen, bedarf

es keiner Wahrsagekunst, sondern nur einer mäßigen Kenntniss von Herbarts Forschungen.

Wollen Sie vollständig empfinden, was dieser Brief nur andeutet, wollen Sie das Streben der Philosophen nach einer wahren Metaphysik, und wie sie einander meist unabsichtlich drängen, helfen oder stören — von der ältern bis zur neuern Zeit ganz übersehen: dann studiren Sie den ersten Theil von Herbarts Metaphysik und lassen Sich durch ihn zu dem zweiten Theile vorbereiten. Im Anfange der Vorrede zu diesem Buche sagt der Verfasser: »Nur größere Deutlichkeit, welche in diesem Felde so schwer zu erreichen ist, wird hier durch die vorangehenden historisch-kritischen Betrachtungen beabsichtigt, in deren Kreis dereinst auch dieses Buch fallen muss;« und am Ende derselben Vorrede heißt es: »Allen Parteigängern, welche Namen sie auch tragen, mag dies Werk ein Stein des Anstoßes sein; aber den unbefangenen Forschern sucht es die nöthige Gelegenheit, ihre Kräfte zu üben und auszuar-

außer daß er in dasselbe Problem alle übrigen neben den Grundbegriffen der Sittlichkeit und Religion, so sehr sie sich auch sträubten, hineingewebt hat; aber es wird wohl nicht nöthig sein, dieselbe Arbeit mit jedem der übrigen Probleme auf gleiche Weise noch einmal zu machen, (denn auf etwas andere Art ist es längst geschehen,) um unser Zeitalter hinzuweisen auf den eigentlichen Anfang der wahren Metaphysik, welcher gerade an derselben Stelle ist, wo Hegel aufhört und sich beruhigt, nämlich bei den Widersprüchen. — Vielleicht wird man nach funfzig Jahren in der Geschichte der Philosophie lehren: Hegel war in seiner Zeit die Hauptveranlassung zum allgemeinen, gründlichen Studium der Philosophie Herbarts. Jetzt würden die Hegelianer vor solchem Gedanken zurückbeben und ihn eine freche Lästerung nennen; dann aber wird er ein Ruhm sein, vielleicht der einzige, wodurch sich Hegel bei den Philosophen der späteren Zukunft im Andenken erhält. Dergleichen voraus zu sagen, bedarf

es keiner Wahrsagekunst, sondern nur einer mäßigen Kenntniss von Herbarts Forschungen.

Wollen Sie vollständig empfinden, was dieser Brief nur andeutet, wollen Sie das Streben der Philosophen nach einer wahren Metaphysik, und wie sie einander meist unabsichtlich drängen, helfen oder stören — von der ältern bis zur neuern Zeit ganz übersehen: dann studiren Sie den ersten Theil von Herbarts Metaphysik und lassen Sich durch ihn zu dem zweiten Theile vorbereiten. Im Anfange der Vorrede zu diesem Buche sagt der Verfasser: »Nur größere Deutlichkeit, welche in diesem Felde so schwer zu erreichen ist, wird hier durch die vorangehenden historisch-kritischen Betrachtungen beabsichtigt, in deren Kreis dereinst auch dieses Buch fallen muss;« und am Ende derselben Vorrede heißt es: »Allen Parteigängern, welche Namen sie auch tragen, mag dies Werk ein Stein des Anstoßes sein; aber den unbefangenen Forschern sucht es die nöthige Gelegenheit, ihre Kräfte zu üben und auszuar-

beiten, in einer solchen Vollständigkeit darzubieten, dergleichen sich durch kein bloß systematisches Buch, und noch weit weniger durch ein bloß historisches oder bloß kritisches, möchte erreichen lassen.« In der That finden Sie darin die glänzendste Polemik gegen die ganze neuere Philosophie, die sich nicht vertheidigen, sondern nur gefangen geben kann. Das scheinen die lebenden Philosophen fast alle gemerkt zu haben; denn sie sind still verborgen geblieben und haben kein entgegnendes Wort gewagt. Vielleicht warten sie, bis das luftreinigende Gewitter vorüber gezogen ist. Benutzen Sie dagegen dies Buch im wahren Sinne, so sehr Sie auch zu dem Systeme des Verfassers selbst eilen!

12.

Als ich noch in Göttingen unter Herbart studirte, ging ein Mitschüler, der jetzt wegen anderer Arbeiten die Philosophie beiseit gelegt zu haben scheint, nach Berlin und hatte Hoffnung,

Fichte kennen zu lernen. In einer Unterhaltung über Herbart, die er dort mit Fichte wirklich hatte, äußerte der letztere: Herbart rede noch vom Sein, das sei eine »todtgeschlagene Idee.« In Fichte's Sinne war das der rechte Ausdruck. Da sich aber das Ich mit seiner produktiven Phantasie widerspricht, so blieb doch zu fragen übrig: ob der Schein auch todtgeschlagen sei? — Nun kann niemand den Schein läugnen, niemand kann ihn aus dem Ich allein herleiten, ohne sich in den ärgerlichsten Widersprüchen zu verwickeln. Der Schein also ist, nämlich als Schein. Es liegt aber im Begriffe des Scheins, daſs er das nicht ist, was da scheint; dann setzt er ein Scheinendes und einen Träger des Scheins voraus. Wer also zu einem wahren Wissen von der sogenannten Welt gelangen will, der muſs sich drei zusammenhängenden Untersuchungen hingeben. Die erste betrifft den Schein, als Schein, die reine Erfahrung, und strebt danach, das darin wirklich Gegebene ohne Täuschung auf-

zufassen. Die zweite ergreift den Träger des Scheins, um zu ermitteln, wieviel durch seine Eigenthümlichkeit in die Erfahrung hineingetragen sein könne oder müsse. Die dritte endlich richtet ihre Aufmerksamkeit auf das dem Scheine zum Grunde liegende Seiende, um zu erforschen, wieviel man davon, unter Voraussetzung der beiden früheren Untersuchungen, wissen könne. — Wie dürftig nun auch diese Gedanken sein mögen, zu wie vielen Irrthümern sie ohne nähere Prüfung Veranlassung geben können, besonders da, um nur eins zu nennen, die Seele des Menschen weit mehr ist, als ein bloßer Träger des Scheins; — so setzen sie es doch außer Zweifel, daſs weder durch Erfahrung allein, noch durch Denken und Untersuchungen über das Denkende allein, Überzeugung gewonnen werden könne. Außerdem noch kündigt sich das Mangelhafte unserer Erfahrung, wenn sie scharf gedacht wird, durch widersprechende Begriffe an. Gesetzt aber, man wäre schon bis zu diesem Gedanken vorgedrungen

und ſuchte Hilfe bei der Wiſſenſchaft, würde man ſie von der Metaphyſik, oder von der Pſychologie, oder von der Naturphiloſophie allein erwarten können? Vielmehr würde man die Überzeugung hegen, daſs »Pſychologie und Naturphiloſophie die beiden gleich nothwendigen Mittelglieder ſind, durch welche Metaphyſik und Erfahrung dergeſtalt in Verbindung ſtehen, daſs jede von der anderen Licht empfängt.«

Es fragt ſich alſo jetzt nur, welche von den drei Wiſſenſchaften, allgemeine Metaphyſik, Pſychologie und Naturphiloſophie zuerſt ſtudirt werden ſolle — verſteht ſich, nachdem die Erfahrung und das durch ſie Gegebene gehörig geprüft worden, um nicht bloße Einbildungen mit unläugbarer Erfahrung zu verwechſeln. Herbart hat die Pſychologie früher gegeben, als die Metaphyſik. Wäre ſie nicht ohne dieſe für ſich verſtändlich, dann würde kein Nebenzweck ihn dazu beſtimmt haben. Übrigens gehören dazu unvermeidlich die in den erſten drei Kapiteln des erſten Theils ge-

gebenen metaphyſiſchen Unterſuchungen: 1) »über die philoſophiſche Beſtimmung des Begriffs vom Ich; 2) Darſtellung des im Begriffe des Ich enthaltenen Problems, nebſt den erſten Schritten zu deſſen Auflöſung und 3) Vergleichung des Selbſtbewuſtſeins mit anderen Problemen der allgemeinen Metaphyſik.« — Mit der Pſychologie das metaphyſiſche Studium zu beginnen, iſt alſo nicht allein möglich, ſondern, wie ſich ohne Zweifel nach vollbrachter Arbeit ergeben würde, äußerſt nützlich. — Mit der Naturphiloſophie geht es anders. Schrieb doch Herbart ſelbſt zu ſeiner Abhandlung: Theoriae de attractione elementorum principia metaphysica eine allgemein-metaphyſiſche Einleitung. Statt aller weitläuftigeren Gründe aber erinnere ich Sie an den Ausdruck Herbarts in der Vorrede zur Encyklopädie: »Zur Naturphiloſophie gehört Synechologie.« Dieſe läſst ſich aus ihrem Zuſammenhange mit der Ontologie nicht herausreißen, und damit wären wir mitten in der allgemeinen Metaphyſik. —

Demnach ist eigentlich nur die Frage, ob Psychologie oder allgemeine Metaphysik zuerst vorgenommen werden solle.

Indem ich nun wohl voraussetzen darf, daſs Ihnen fürs erste keine psychologische Zweifel verwirrend dazwischen treten werden, Sie auch zunächst keiner Widerlegung von Kants Art, die Philosophie anzufangen, bedürfen, — rathe ich, mit der allgemeinen Metaphysik zu beginnen, weil in der That die Bearbeitung der logisch höher stehenden Probleme voraufgegangen sein muſs, wenn die Eidologie und mit ihr die Psychologie völlig klar und deutlich werden soll. Sie haben gewiſs für die Aufhellung der Probleme, welche aus der äußeren Erfahrung stammen, ein gleich großes Interesse, wie für die aus der innern. Sollte sich aber dies Interesse für die letzteren entscheiden, alsdann beginnen Sie immerhin mit der Psychologie. Man hat an einem solchen hervorragenden Interesse eine nicht zu verschmähende Hilfe, sich aus manchen Schwierigkeiten glücklich

herauszuhelfen, und es bringt auch weiter keinen Nachtheil, wenn man ſich nachher nur beſinnt und nicht in der Einſeitigkeit befangen bleibt, die ohnehin der Gegenſtand ganz ausſchließt.

Herbarts Metaphyſik liegt in zwei Bearbeitungen vor Ihnen. Die erſte von 1808 unter dem Titel: Hauptpunkte der Metaphyſik, wurde der praktiſchen Philoſophie damals auf vieles Bitten der Schüler nur beigegeben, »damit Kenner in Anſehung der Principien ſich ganz orientiren könnten.« Für ſeine Zuhörer hatte Herbart dieſe Hauptpunkte ſchon früher, als Hilfsbuch bei den Vorleſungen, auf eigene Koſten drucken laſſen. Die Ausgabe kam aber nicht in den Buchhandel und war nicht käuflich, ſondern man erhielt ſie als Geſchenk, wenn man ſich zur Theilnahme an den Vorleſungen über Metaphyſik meldete. Ich danke meinem guten Geſchick, daſs ich die hohe Verehrung, mit welcher ich dies Geſchenk aus der lieben Hand des Lehrers empfing, bis zum gegenwärtigen Augenblick habe erhalten können. — Die

nachher in den Buchhandel gegebenen Hauptpunkte der Metaphysik enthalten, außer einigen Zusätzen, dasselbe, es sind nur die Hauptpunkte der Logik hinzugekommen. Ungeachtet ihrer Kürze ist diese Metaphysik doch vollständig »in Hinsicht dessen, was zur streng-wissenschaftlichen Einsicht in ihre Behauptungen wesentlich gehört;« und weil meine ersten metaphysischen Anstrengungen sich an diese Darstellung schlossen, so ist sie mir immer besonders lieb gewesen, und ich kehrte selbst dann noch gern zu ihr zurück, als das größere Werk schon erschienen war. Es wäre ungerecht, wenn ich Ihnen dieselbe Vorliebe zumuthen, — unmethodisch, wenn ich Sie durch meine Rathschläge dahin leiten wollte. Insofern Sie aber die höchst geistreiche Kürze mathematischer Formeln zu schätzen wissen, womit die Darstellung in diesem Buche sehr viel Ähnliches hat, empfehle ich es Ihnen dennoch, um es beim Studium des größeren Werkes immer zur Hand zu haben. Mit dem letzteren wird es Ihnen

zuweilen schwer werden, die Massen von Gedanken zusammen zu halten, weil die Hauptbegriffe manchmal weit auseinander gerückt sind. So oft dieser Fall eintritt, nehmen Sie das kleine Buch zu Hilfe, wo alle Hauptsachen enger beisammen sind, und Sie werden sich in dieser Beziehung gefördert fühlen. Lassen Sie Sich aber dann nicht durch kleine Verschiedenheiten irre leiten, z. B. dass einige Probleme mit anderen Namen benannt sind und die Kraft verschwunden zu sein scheint! In den Hauptsachen, im Kern, ist es dieselbe Lehre, und die Verbesserungen beziehen sich fast nur auf Erweiterung und Verdeutlichung. Doch sage ich dies einzig von der allgemeinen Metaphysik, denn die Naturphilosophie ist im größeren Werke neu hinzugekommen.

Ich warte nun auf die Andeutungen Ihres nächsten Briefes, um die Gegenstände zu finden, worüber ich zu schreiben habe. — Wie sehr wünschte ich Ihnen, dass Sie Metaphysik trei-

ben könnten, wie sie Herbart etwa vor fünf und zwanzig Jahren mit uns trieb! In unseren Händen war das Buch, wir präparirten uns zu Hause, und aus den Vorlesungen wurden Gespräche mit dem Meister. Nichts wurde übereilt, jede Verirrung, jedes Misverstehen wurde sogleich abgeschnitten, und an ein Halbverstehen war nicht zu denken.

13.

Aus Ihrem letzten Briefe ersehe ich deutlich, dass Sie in ausschließlich idealistischen Ansichten nicht befangen sind, und Ihnen also der Satz: »Wieviel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein« — nicht näher erklärt zu werden brauche. Zum Glück macht Ihnen auch der Unterschied zwischen dem, was außer uns ist, und was in uns ist, wenig zu schaffen, weil Sie klar einsahen, »dass der Denker stets in seinem Vorstellungskreise eingeschlossen bleibt; dass er von Vorstellungen zu Vorstellungen schreitet;

dass Überzeugung nur eintritt, indem sich zeigt: Der Gedanke, es ist vielleicht nicht so würde den Gedankenkreis mit sich selbst in Widerspruch setzen.«

Ferner haben Sie eingesehen, dass wir uns aus der Erfahrung unvermeidlich widersprechende Begriffe bilden. Diese Unvermeidlichkeit wird die Psychologie erklären und damit die Unmöglichkeit einer Pädagogik darthun, welche darauf ausginge, das Bilden widersprechender Begriffe zu verhüten und damit die Metaphysik überflüssig zu machen. Auch lehrt die alltägliche Erfahrung, dass diese widersprechenden Begriffe vor jedem möglichen Einflusse solcher Erziehung in den Köpfen der Kinder schon fertig sind.

Sie zeigen sich ferner auch damit einverstanden, dass nothwendiger Gedankenzusammenhang nur auf der Unmöglichkeit des Gegentheils beruhe; daß aber nur widersprechende Begriffe unmögliche Gedanken sind, also eben diese die Anfangspunkte eines nothwendigen Gedankenzu-

ſammenhangs, Principien der Metaphyſik, ſein müſſen, in ſofern ſie gegeben ſind.

Sie fühlen endlich die Schwäche, die darin liegt, gegebene Widerſprüche zu verflüchtigen und ſich dann bei ihnen zu beruhigen, um nur den pſychologiſch unvermeidlichen Streit zwiſchen Erfahrung und Denken abzuläugnen. Aber ohne dieſen Streit giebt es keine Metaphyſik. Wäre er erſonnen oder erkünſtelt, dann hätte ſelbſt Hegels Lehre keine Bedeutung. (Encyklopädie, S. 291.)

Alſo die aus unläugbarer Erfahrung ſtammenden widerſprechenden Begriffe, die über dies noch Anſpruch darauf machen, wirkliche Gegenſtände darzuſtellen, ſollen nicht umgangen, nicht verworfen, nicht vereinigt, nicht verflüchtigt werden, — bloß darum, weil ſie das in aufrichtiger, redlicher und beſonnener Forſchung nicht können; ſondern man ſoll ſie auf das Allerſchärfſte ins Auge faſſen. In dem Momente, wo dies von einem Denker wirklich geſchieht, erzeugt ſich in ihm aus der hier nothwendig doppelten Anſicht,

die man von einem gegebenen widersprechenden Begriffe nehmen muſs, die Methode der Beziehungen von selbst und unvermeidlich. Man darf sich nur auf keinem Punkte beruhigen, weil das der Gegenstand durch seine Bedeutung verbietet; sondern man muß sich durch den Drang von zwei Seiten mit der gespanntesten Aufmerksamkeit bis ganz zu Ende führen lassen. Diese beiden Dränger aber sind: Giltigkeit und Undenkbarkeit. Der aus unläugbarer Erfahrung stammende, widersprechende Begriff ist giltig und undenkbar zugleich. Er wäre leicht denkbar zu machen, wenn er dann nur noch giltig bliebe und nicht dadurch ein Hirngespinst ohne Realität würde. Seine Giltigkeit läugnet niemand, weil keiner es vermag, — wenn der Begriff nur nicht gerade damit zugleich undenkbar wäre. — Wer sich von der Macht der Erfahrung, also von der Giltigkeit des Begriffes, allein und zuerst hinreißen ließe, der würde behaupten: Die Erfahrung ist das einzig Gewisse,

sie kann sich nicht widersprechen; nur ich, in der Schwäche meiner Auffassung derselben, widerspreche mir, ich bin es, der die leere Form eines Begriffes widersprechend bildet: weg also mit diesen leeren Formen! — Dass man sich so unbesonnen mit Halbwahrem in Schlaf wiegen könne, haben wir erfahren; aber hilft es zu etwas? Man philosophirt doch, um zu begreifen; wird denn die Erfahrung begreiflich durch widersprechenden Begriffe, die als solche unbegreiflich sind? Vergebliche Arbeit, Uneinigkeit mit sich selbst, verfehltes Ziel — hören nicht auf den Denker zu ängstigen; denn sie, diese widersprechenden Begriffe, weichen nicht, wenn er auch, wie der Strauß, den Kopf ins Gebüsch steckt, um sie nicht zu sehen. Zu einem ganz anderen Verfahren veranlassen sie, man darf sich ihnen nur hingeben und nicht willkührlich spielen wollen.

Wir erinnern uns, dass in solch einem Begriffe zwei drängende Principe lagen, die gleichzeitige Befriedigung forderten, nämlich Giltig-

keit und Undenkbarkeit. Welchem von beiden soll zuerst Gehör gegeben werden, da sie doch wirklich nicht auf einmal und durch ein und dasselbe Verfahren befriedigt werden können, sondern nur nach einander; bleibt auch die Rücksicht auf beide stets gegenwärtig im Gedanken? Hier fällt die Wahl unfehlbar zuerst auf die Undenkbarkeit, denn durch sie zog der widersprechende Begriff zuerst unsere willenlose Aufmerksamkeit auf sich, nicht durch seine Giltigkeit, welche man lange vorher ohne alle Unruhe angenommen hatte, ehe die Undenkbarkeit auffiel. Diese liegt in nichts anderem, als in der behaupteten Einerleiheit des Ja und Nein. Eins soll dasselbe sein und auch nicht sein. Trennen wir also die widersprechenden Glieder aus dem Hauptbegriffe heraus und läugnen, wozu wir durch die Unmöglichkeit des Gegentheils genöthigt sind, ihre vorher behauptete Identität. — Was haben wir nun? In der That, zwei einzelne Begriffe, deren jeder für sich denkbar ist; denn ihre Undenk-

barkeit lag nicht in den einzelnen, sondern in ihrer Einerleiheit. — Wer nun hierbei still stände, der würde das andere unvermeidliche Motiv verabsäumt haben; denn die Begriffe sollen nicht bloß denkbar, sondern auch giltig sein. Die Giltigkeit aber ist verschwunden, nachdem der allein gegebene und darum allein giltige Hauptbegriff durch die Heraussonderung seiner beiden widersprechenden Merkmale zernichtet worden. Gegeben ist keins von diesen Merkmalen einzeln, sondern gegeben ist ihre Identität in und mit dem Hauptbegriffe, dessen vorliegende Bedeutung gerade darauf beruht. Wir haben also nichts Angelegentlicheres zu thun, als die beiden herausgesonderten, einander entgegenstehenden Begriffe wieder zur Identität im Hauptbegriffe zu verbinden und diesen vor allen Dingen wieder herzustellen, um in kein leeres Gedankenspiel zu gerathen. Nun aber nöthigt der Widerspruch von neuem zum Heraussondern — und die unverlierbare Giltigkeit wird wieder zum Verknüpfen nöthigen — — und so

ins Unendliche. Dafs dabei nichts herauskommt, sieht jeder; woher aber sollen wir Hilfe erhalten? Haben wir schon alles gethan, was zu thun war? Ist kein Motiv zum wirklichen Fortschreiten des Denkens unbenutzt geblieben? Sind wir wirklich an die erfolglose Arbeit des Hin- und Herschiebens von dem Undenkbaren aber Giltigen zum Denkbaren aber Ungiltigen, und umgekehrt, einzig gebunden? — Um hierüber ins Klare zu kommen, betrachten wir das Bild unseres Gedankenganges noch einmal! Ein Hauptbegriff mit zwei widersprechenden Merkmalen ist in unläugbarer Erfahrung gegeben. Wir wollen ihn denkbar machen, wozu er selbst uns nöthigt, und haben die beiden widersprechenden Glieder aus ihm herausgesondert, ihre Identität geläugnet, so dass sie nun einzeln stehen und jedes für sich denkbar ist, wie sie freilich nicht gegeben sind. Statt nun jedes einzelne vorher in Rücksicht auf seine Giltigkeit und Denkbarkeit besonders in Überlegung zu ziehen, haben wir sie, gedrängt von der

unentbehrlichen Giltigkeit, das Undenkbare vergessend, übereilt wieder zusammengefaßt zum ersten Widerspruche. — Nehmen wir also vorher erst einmal eins derselben einzeln vor! Was von ihm gilt, muß auch vom anderen gelten. — Dies eine Glied des Widerspruchs ist für sich allein denkbar, aber ungiltig; mit dem anderen zur Identität im Hauptbegriffe verbunden, wie es geschehen soll, ist es undenkbar, aber giltig. Da haben wir ein Einziges, welches denkbar und undenkbar, giltig und ungiltig aus zwei unvermeidlichen Gründen zugleich sein soll. Hier zeigt sich ein sekundärer Widerspruch, der dieselbe Behandlung nöthig macht, wie der Hauptbegriff. Dasselbe Verfahren mit demselben giebt dieselben Resultate; und wir befinden uns hier an der Schwelle einer Vervielfältigung von Widersprüchen ins Unendliche, wo kein Heil zu finden ist; denn so wenig auch die Unendlichkeit im Formalen befremden möchte: die unendliche Vervielfältigung von Widersprüchen löst keinen einzigen. — Sollte der

Irrweg, den wir unvermerkt ſtatt des rechten gewählt haben, noch zweifelhaft ſein? — Was könnten wir denn möglicher Weiſe überſehen haben?

Daſs wir am Ende alles Gewonnene, der unverlierbaren Giltigkeit wegen, wieder in den Hauptbegriff werden zurückführen müſſen, verſteht ſich von ſelbſt; alsdann aber muſs der Widerſpruch verſchwunden ſein. Ohne eine in der Sache liegende nothwendige Veränderung wenigſtens des einen Gliedes geht das nicht, wie wir oben geſehen haben, wo ohne eine ſolche Veränderung derſelbe erſte Widerſpruch von neuem entſtand. Durch Zerſpaltung des einen Gliedes in eine unendliche Reihe von Widerſprüchen geht es eben ſo wenig, weil dadurch, wäre es auch mehr, als bloßes Spiel, die Undenkbarkeit nicht gehoben, ſondern nur vervielfältigt würde. Es erneuert ſich alſo hier die angefangene Unterſuchung.

Wir beſinnen uns, daſs wir nur erſt ein Glied des Widerſpruchs in eine unendliche Reihe ſekundärer Widerſprüche zerlegt haben. Wie, wenn

wir es mit dem anderen Gliede eben so machten, und nun, indem beide Reihen zur Wiedervereinigung im Hauptbegriffe zusammengefaßt würden, stets Verneinung auf Verneinung träfe und durch die daraus entstehenden Bejahungen alle sekundären Widersprüche, und mit ihnen der Hauptwiderspruch, gelöst würden? — Der Gedanke hat etwas Scheinbares, doch hält er die nähere Prüfung nicht aus; denn da das Kopuliren der Verneinungen ins Unendliche geht, so würde dadurch der Widerspruch, wäre auch sonst alles richtig, was es nicht ist, in Ewigkeit nicht gelöst werden.

So weit aber haben wir uns in dem Formenwesen auch nicht zu verlieren nöthig; der einzige noch übrige Gedanke ist viel einfacher und liegt viel näher. Bei genauerer Betrachtung des einen Gliedes vom Hauptwiderspruche zeigten sich darin Gegensätze; wo aber Gegensätze sind, wie es hier scheint, da ist nicht Eins, sondern Vieles, und zwar ein gegenseitig verbundenes Vieles, weil es nicht vereinzelt, sondern als Eins erschien,

und jedes, einzeln genommen, den sekundären Widerspruch enthielt. — Hier ist ein neuer Gedanke gewonnen, der vorher nicht aufgefaßt wurde, weil wir zu eilig mit der Spaltung der Widersprüche beschäfftigt waren. Lassen wir diese und die daraus sich vordrängenden Einwürfe beiseit und halten zunächst fest, daß wir Eins gedacht hatten, wo wir verbundenes Vieles hätten denken sollen. Nun ist aber sehr möglich, daß von dem verbundenen Vielen etwas gelten kann, wodurch es mit dem andern Gliede des Widerspruchs identisch wird, und mit ihm zum Hauptbegriffe verbunden, den Widerspruch in demselben hebt, was mit dem Einen undenkbar war. Welche besondere Beziehungen aber waren es, die wir übersahen, als wir Vieles für Eins nahmen? Darauf kann im Allgemeinen nicht geantwortet werden, man hat sie im sorgfältigen Durchdenken jedes besonderen Problems aufzusuchen. — Was für Nebenbestimmungen erhält jedes der mehreren, wodurch es mit dem anderen Gliede des

Hauptwiderspruchs identisch werden kann, da es doch ohne dieselben ihm nicht identisch ist? Im Allgemeinen diese, dass es nicht einzeln, sondern mit den anderen der mehreren zusammen gedacht wird, was gewisse Bedingungen haben muß; die besondere Antwort aber kann wieder nur bei der wirklichen Untersuchung eines bestimmten, gegebenen Widerspruchs gefunden werden. — Welches von den beiden Gliedern des Hauptwiderspruchs muss man denn einer solchen Zerfällung in Mehreres unterwerfen? Ist es immer das erste? Im Allgemeinen ist für das eine so viel Grund, wie für das andere, und nur der besondere Fall deutet bestimmt auf eins derselben hin. — Nun der Einwurf: Das eine Glied des Hauptwiderspruchs zerfällten wir in Mehreres, weil ein sekundärer Widerspruch darin steckte; nun fassen wir dies Mehrere zusammen, ohne uns um das Widersprechende, was darin ist, zu bekümmern, und welches wir doch eben nicht zu einem Begriffe zusammenfassen durften — wie

ist das möglich, wie ists denkbar? »Das Viele für sich genommen, kann nicht gleich sein der Einheit; wohl aber das Zusammen des Vielen, d. h. seine Form. Sonach ist die Einheit bloß formal. Das wahre Viele liegt außer ihr, und wird in ihr bloß repräsentirt.«

Setzen wir nun den Fall, wir hätten in einer besonderen Untersuchung herausgebracht, was das Zusammen für jedes Einzelne der Mehreren zu bedeuten habe, — wie man jedes derselben für das Zusammen der Mehreren denken müsse, — welche Erfordernisse sich dabei aus dem Hauptbegriffe ergeben; — alsdann werden diese Voraussetzungen Ergänzungsbegriffe, welche mit dem Hauptbegriffe nothwendig verbunden sind, wenn er nicht widersprechend sein soll, und welche man aus natürlichen Gründen übersah, als man ihn widersprechend bildete. Dieser Hauptbegriff nun, von dem alles ausging, und in den, nach der Lösung des Widerspruchs durch die gefundenen Ergänzungsbegriffe, alles mitsammt den Er-

gänzungsbegriffen zurückgeführt worden — ist nur ein Gedanke; denn die Menge des in ihm nothwendig Verbundenen ist keine Menge, die man vereinzeln könnte, weil es eben, als nothwendig verbunden, einzeln unmöglich, undenkbar würde. Freilich, wenn man ihn entwickelt, kann man seine Bedeutung nur gliederweise angeben. —

Ich habe Ihnen bei dieser Entwickelung der Methode der Beziehungen naheliegende Irrwege, auf welche man beim Durchdenken derselben gerathen kann, mit hergesetzt, weil sie sich im dunkeln Bewußtsein mit einzustellen pflegen und dann das Verstehen erschweren, ja unmöglich machen. Entlegenere Verirrungen z. B. das Viele in dem einen Gliede des Widerspruchs für viele Wesen anzusehen, da doch hier von nichts, als von Begriffen, die Rede ist, — habe ich verschwiegen.

Nun aber vergleichen Sie unverzüglich die obige Darstellung der Methode der Beziehungen mit der in den Hauptpunkten der Metaphysik S.

8 bis 14 von Herbart ſelbſt gegebenen, und ſtudiren dann im zweiten Theile des größeren Werks das dritte Kapitel des erſten Abſchnitts, wodurch Sie ohne Zweifel zum vollkommenen Verſtehen gelangen werden. — Wäre es Ihnen dann noch um eine Überſicht der Kunſt des metaphyſiſchen Denkens zu thun, ſo würde die Anmerkung S. 141 bis 145 des erſten Theils der Pſychologie gute Dienſte leiſten. — Populär läſst ſich über ſolche Gegenſtände nicht genügend ſchreiben, ſonſt wären Sie wohl mit der Darſtellung der Methode in der Encyklopädie S. 302 zufrieden geweſen. Zur Vergleichung, und um Ihnen das Nachſchlagen zu erſparen, will ich den kurzen Hauptſatz hierher ſchreiben. »Wenn Euch aufgegeben iſt, Eins zu ſetzen, das Ihr eben ſo wenig einfach ſetzen, als wegwerfen könnt: ſo ſetzt es vielfach! Alsdann aber hüthet Euch, das Viele zu vereinzeln; denn dadurch würde die vorige Schwierigkeit zurückkehren! Sondern begreift, daſs von dem Vielen, ſofern es in gegenſeitiger

Verbindung ſteht, möglicherweiſe etwas gelten kann, welches von dem Einzelnen ungereimt ſein würde!«

14.

»Welch ein Monſtrum von einem Briefe!« werden Sie ausgerufen haben, als Sie den vorigen in der Hand hielten. Und dennoch habe ich während des Schreibens noch viel zu große Rückſicht darauf genommen, daſs ich einen Brief ſchrieb; der Gegenſtand hat darunter gelitten. — Mancher andere würde fragen: »Wozu noch eine, und zwar eine briefliche Darſtellung der Methode der Beziehungen? Der Erfinder hat ja mehrere ſelbſt gegeben.« Das iſt ſehr wahr; aber die Leſer haben ihn nicht verſtanden und da iſt erlaubt zu denken, man wolle es einem Freunde zu Liebe noch einmal verſuchen, vielleicht daſs es nun gelänge. Im perſönlichen Gedankenverkehr mit Herbart ſchien die Schwierigkeit des Verſtehens ſo

ganz unüberwindlich nicht zu sein. Unsere briefliche Unterhaltung vergleicht sich einigermaßen mit einer mündlichen, und Ihre Gedanken leiten meine Mittheilungen. Deshalb bedarf ich bei Ihnen keiner Entschuldigung. — Aber haben wir einander auch wirklich verstanden? Ist in meiner Darstellung nichts Wesentliches dunkel geblieben? — Haben Sie Sich auch auf den bloß angedeuteten, möglichen Irrwegen nicht wirklich verloren, indem Sie ihnen weiter nachgingen, und meine Warnungen vielleicht zu schwach waren? — Ich vermuthe so etwas aus Ihrem letzten Briefe, darum noch Folgendes.

Jeder widersprechende Begriff, der die Bearbeitung nach der Methode nöthig macht, und wobei man auf einen Erfolg mit Sicherheit will rechnen können, muss in unläugbarer Erfahrung gegeben sein und noch dazu Anspruch darauf machen, wirkliche Gegenstände darzustellen, sonst wird nichts daraus. Mit $\sqrt{-1}$ ist der Versuch vergeblich.

Hat Ihnen die irrige Behauptung Mühe gemacht: die mehreren in dem einen zerspaltenen Gliede des Widerspruchs müssten entgegengesetzt sein, weil die Zerspaltung nur vom sekundären Widerspruche herbeigeführt worden? — Beachten Sie gefälligst, dass die Methode keinen Schritt weiter führt, als zu der Bemerkung: giltig und undenkbar, ungiltig und denkbar, kann kein Einfaches, Einzelnes sein, dergleichen kann nur von Vielem gesagt werden, als einem Vielen; dies Viele aber besteht in weiter nichts, als in mehreren gleichartigen Exemplaren Eines allgemeinen Begriffes. — Von ihrer anderweitigen Verschiedenheit oder Nichtverschiedenheit sagt die Methode nichts, sie fordert nur Mehrheit und leitet dann darauf, die nothwendigen Bedingungen oder Beziehungen derselben zu finden. Nicht durch die bloße Mehrheit wird der Widerspruch wirklich gelöst, sondern durch die Begriffe, worauf sie sich nothwendig bezieht, und die man aus natürlichen und psychologischen Gründen übersehen hatte, als

man den Begriff aus der Erfahrung schon sehr früh widersprechend bildete.

Eben so ist Ihnen dunkel geblieben, warum statt der Verdoppelung, wie es nothwendig schien, gleich eine Vervielfachung von dem einen Gliede des Widerspruchs angenommen wurde. Nothwendig ist die Läugnung der Identität; aber diese giebt nicht bestimmt zwei, sondern überhaupt mehrere.

Den zeitlichen Gedankenfortschritt in der Methode haben Sie verwechselt mit einem zeitlichen Fortschritte im Realen, — die nothwendige Verwandlung des Gedankens mit der Verwandlung seines realen Gegenstandes, als ob dieser zuerst unmöglich wäre und alsdann möglich würde. Der reale Gegenstand war, und ist, und bleibt immer möglich; wir berichtigen nur nach einander (in der Zeitfolge) unser Denken von demselben.

Beinahe wären Sie in den Irrthum gerathen, die Methode ändere etwas an den Erfah-

rungsbegriffen, die doch ihre Grundlage, die Principien der Methaphysik sein sollten; aber verfälschte Erfahrung tauge nicht dazu, wahrhafte Überzeugung zu geben. Beinahe wäre Ihnen die Methode dadurch verdächtig geworden. Durchdenken Sie deshalb sogleich noch einmal, was Herbart dagegen S. 75 des Lehrbuchs zur Einleitung in die Philosophie sagt. — Auch bei solch einem Beinahe darf man sich nicht beruhigen.

Nun habe ich noch einen eigenen Ausdruck etwas zu verbessern. Im vorigen Briefe antwortete ich auf die Frage: Welches von den beiden Gliedern des Widerspruchs vervielfältigt werden müsse? — dies lasse sich im Allgemeinen nicht entscheiden. Richtig ist diese Behauptung; aber man kann doch selbst im Allgemeinen noch einen Schritt näher zur Sache thun. Die Mehreren in dem zerspaltenen Gliede des Widerspruchs, aus deren gegenseitiger Modifikazion das andere Glied erfolgen soll, stehen offenbar zu demselben im Verhältniss des Grundes zur Folge. Von

nun an aber hat wieder die besondere Beschaffenheit eines bestimmten Problems mitzusprechen, um herauszubringen, welches von den beiden Gliedern des Widerspruchs als Grund und welches als Folge müsse angesehen werden. Ist dies entschieden, dann unterliegt es keinem Zweifel mehr, welches Glied vervielfältigt werden müsse (S. allgemeine Metaphysik Band II. S. 60. unten). Übrigens wird die Anwendung der Methode auf das Problem der Inhärenz S. 119 bis 121 alle noch übrigen Dunkelheiten verscheuchen. Sollte das Erwartete bei der Inhärenz nicht erfolgen, so steht es bei dem Ich bevor, wo Sie dann besondere Rücksicht werden nehmen müssen auf §. 34. S. 126 bis 141 des ersten Theils der Psychologie.

Und die zufälligen Ansichten? — Ich habe mit Absicht noch nicht davon gesprochen, weil ich zuerst Ihr Wort hören wollte. Warum sollte ich auch eine zwar schwierige, aber in nothwendigem Denken wohlbegründete und im Buche

durchaus gerechtfertigte Sache ohne Noth berühren? Doch die Veranlassung ist da; denn, wenn Sie auch als Kenner der Mathematik die Zulässigkeit und den Nutzen derselben eingesehen haben, so verkannten Sie doch die nothwendige Verbindung, worin die zufälligen Ansichten mit der Methode der Beziehungen stehen. Die mehreren nämlich in dem einen Gliede des Widerspruchs müssen, damit dieser verschwinde, anders, als durch ihren ursprünglichen allgemeinen Begriff, dennoch aber der Wahrheit gemäß, mithin auf eine Weise, die jenem gleich gelte — in treuer Übersetzung, aber in einem anderen Ausdrucke, vorgestellt werden. Diese anderen Ausdrücke sind die zufälligen Ansichten. Sie gehören also zur Methode, und ohne sie ist mit dieser nichts anzufangen. Zufällig sind sie nur dem Begriffe, von welchem viele möglich wären; nothwendig aber sind sie an der Stelle, wo sie vorkommen. Herbart spricht darüber ganz deutlich im §. 190. der allg. Metaph. und ich wüßte nichts zu

thun, um Ihnen die Sache näher zu bringen. Studiren Sie nur dieſen Paragraphen noch einmal und halten die darin entwickelten Gedanken unvergeſslich feſt!

Aber ich glaube einen anderen Punkt zu kennen, woher der Zweifel ſtammt. Sie ſehen in die Ferne — und noch liegt ein undurchdringlicher Nebel über der Erfahrung ausgebreitet. Man verſpricht Ihnen zwar, Sie ſicher hindurch zu führen; Sie aber hätten lieber den Nebel verſcheucht geſehen, um alsdann die Räthſel der Welt gelöſt zu erblicken, und ſie ſelbſt ganz, wie ſie wirklich iſt. Weil hiervon nun die Rede nicht iſt, indem uns dieſe Erde ſchon genug zu ſchaffen macht und wir von der Welt kaum die dürftigſte Erfahrung haben; ſo ahnen Sie, man werde Ihnen die Welt nur theilweiſe erhellt zeigen, und noch dazu in mannichfaltig reflectirten Bildern. Sie fragen: »Was können zufällige Anſichten über das Wirkliche entſcheiden? Zufällige Anſichten hat jeder Menſch, der ungebildetſte die mei-

sten, — jeder Wahn ist eine zufällige Ansicht.« Ja wohl! Aber darum sind sie weder richtig noch nothwendig. Auch Ihre zufällige Ansicht von den zufälligen Ansichten ist weder richtig noch nothwendig, sie ist, verzeihen Sie! — nur ein Wahn. — Doch lassen Sie mich weiter fragen! — Vermögen Sie den Standpunkt des Menschen zu verändern? Kann und soll ihn etwa die Metaphysik in den Stand setzen, selbst eine Welt zu schaffen, wenn man ihm die Wesen zum freien Gebrauche gäbe? — Wer möchte sich einer solchen Schwärmerei hingeben, ja sich ihr nur von Ferne nähern? Das Was der Wesen kennen wir nicht, vermögen es auch, so lange wir auf unserem Standpunkte stehen bleiben, den wir nicht selbst verändern können, nie kennen zu lernen. Die Erfahrung mit sich selbst zu versöhnen, (Vorrede zum 1sten Th. der Psychologie S. XI.), das ist in der theoretischen Philosophie Herbarts Hauptangelegenheit, und zunächst wollen wir uns damit auch begnügen. — S. 176

des 2ten Theils der allg. Metaph. steht folgender Satz, der zwar hier noch nicht ganz verständlich ist, aber über den Standpunkt des Menschen einen hier beachtenswerthen Wink giebt. »Gesetzt, ein Beobachter stehe auf einem solchen Standpunkte, daſs er die einfache Qualität (der Wesen) nicht erkennt, wohl aber in die verschiedenen Relazionen des A, gegen B, C, D u. s. w. (worunter einfache Wesen verstanden werden) selbst verwickelt wird; so bleibt ihm nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs und ihres Resultats, bemerkbar. Dies ist der Standpunkt des Menschen, dessen verschiedene Empfindungen nichts anderes sind, als die verschiedenen Selbsterhaltungen der Seele, die sich selbst nicht sieht« (das Ich ist die Seele nicht) »und nichts davon weis, daſs sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist; und vollends nichts davon, daſs diese ihre Zu-

stände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen außer ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr auf keine Weise bekannt werden können.« Dieser Satz steht nur hier, um Sie, wenn es nöthig wäre, zur allgemein-menschlichen Bescheidenheit zurückzuführen.

Noch eine Verwechselung ist Ihnen begegnet, die vielleicht einen größeren Einfluss ausübte, als jene übermenschlichen Wünsche. Sie haben nämlich gedacht, das reale Wesen selbst solle in die zufällige Ansicht gefaßt werden, da es doch nur das Bild desselben, unsere Vorstellung davon ist. Haben wir im Denken etwas anderes? Aber das Bild muss richtig sein, wie die davon genommene zufällige Ansicht. Ginge die Mehrheit von Gedanken in derselben nicht in einen Gedanken zusammen, dann würde durch sie nicht ein Bild eines Wesens, sondern es würden mehrere Bilder mehrerer Wesen dadurch bezeichnet sein, — sie wäre unbrauchbar. —

Ummauern Sie Sich nun ja nicht mit den

Begriffen Sein und Wesen in der Ontologie, so dass Sie für die späteren Entwickelungen unzugänglich werden; sondern erhalten Sie durch folgende Sätze die Thür bedächtig geöffnet!

S. 109 des 2ten Theils der allg. Metaph. »Die absolute Position hat keinen höheren Werth, als den eines abstrakten Begriffes, der des Scheins wegen unvermeidlich ist, der aber erst durch nähere Bestimmung brauchbar wird. Auch haben wir nur darum recht, vom Seienden zu reden, weil wir das Gegebene begreiflich machen wollen. Wir würden auch zur absoluten Position gar nicht berechtigt sein, wenn wir nicht schon im Begriff ständen, sie durch die relative zu ergänzen.«

S. 108. »Das Bunte der Erscheinung aus dem Einfachen des Seienden zu erklären, — ist die Aufgabe der Metaphysik.«

Zögern Sie auch nicht, Sich mit der Theorie der Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Wesen, wie mit der Theorie des intelligiblen

Raumes vertraut zu machen, sofern es ohne Übereilung geschehen kann. Gewiss werden Sie alsdann meiner ferneren Hilfe zur allgemeinen Metaphysik nicht bedürfen; denn das Buch spricht so deutlich wie möglich; die Darstellung vermehrt die Schwierigkeiten nicht, die unvermeidlich in der Sache liegen.

Noch eine nöthige Warnung. Das nahe bevorstehende Studium der Psychologie könnte Sie veranlassen, die Citate aus derselben in der allg. Metaph. zu überschlagen; das würde aber durchaus nicht rathsam sein. Lesen Sie darum jede angezogene Stelle mit der größten Aufmerksamkeit!

15.

In Ihrem letzten Briefe gebrauchen Sie von dem Wesen einmal das Wort »Atom,« ein andermal »Monade.« Mit dem ersten Worte erinnern Sie an Leukipp, Demokrit, — mit dem zweiten an Leibnitz. War dies Ihre Ab-

ſicht auch nicht, ſo gaben Sie doch dadurch zu verſtehen, daſs Sie die Weſen, nach Herbarts Beſtimmung, mit jenen Atomen und Monaden in Verbindung dachten. Das wäre ein ungeheurer Irrthum. Neulich wurde Herbarts metaphyſiſche Lehre öffentlich mit dem Namen »Atomiſtik« beehrt, auch Reinhold nennt ſie »Monadologie, und von Keyſerlingk, der durch Herbart in die Philoſophie will eingeführt ſein, eine »leere atomiſtiſche Abſtrakzion,« was nun freilich weiter nichts auf ſich hat, als daſs es beweiſt, dieſe Männer haben nicht einmal die Ontologie genau ſtudirt, noch viel weniger den §. 298. in der Synechologie, ſonſt würden ſie ſich vor ſolchen Fehlgriffen gehütet haben. — Ohne dieſen Umſtand aber hätte ich unter Ihrem Ausdrucke »Atom« nichts weiter verſtanden, als: das Weſen iſt urtheilbar, weil es nicht zuſammengeſetzt iſt, und unter dem anderen, »Monade«: das Weſen iſt einfach. — Sie ſehen, wie man ſich mit Wörtern in Acht nehmen muſs!

Alle übrigen Bemerkungen Ihres Briefes beweisen mir, daſs Sie die Kapitel »von der Inhärenz, von der Veränderung und vom wirklichen Geſchehen« — verſtanden haben. Sie ſträuben Sich auch nicht, dieſer Lehre beizuſtimmen und ſie in Ihre Überzeugung zu verwandeln; weil Sie von der Nothwendigkeit des Gedankenfortſchritts, von der Bündigkeit der Beweiſe ergriffen ſind. Wäre dies nicht, ſo hätten Sie auch nicht verſtanden. — Dies Zeugniſs gebe ich Ihnen gern; doch denken Sie darum nicht, Sie könnten jetzt die Ontologie, wie ein abgemachtes Geſchäfft, beiſeit legen. Alles in der Metaphyſik Nachfolgende wird Sie noch häufig genug darauf zurückführen. Auch ſoll mich ſehr wundern, ob Sie nicht irgend einmal ſelbſt die Fragen und Ausrufungen thun, welche S. 172 ſtehen: »Aber ſo geſchieht ja gar nichts! Alles bleibt ja, wie es iſt! Wie kann denn da etwas geſchehen, wo das Reale lediglich ſich ſelbſt gleich bleibt?« Begegnet Ihnen das, dann ſtudiren Sie ſogleich den §

235. bis zu Ende wieder durch. — Die Veränderungen, die wir wahrnehmen, sind nicht real. Was wirklich geschieht, das kommt nicht als Veränderung zur Erscheinung, erscheint gar nicht, ist nur nothwendige Folge aus unläugbaren, aber widersprechenden Begriffen. — Diese Sätze sind der Begreiflichkeit der Erfahrung förderlich, und nicht hinderlich. Das Wirkliche hört auf, ein Wirkliches zu sein, wenn es mit Widersprüchen behaftet gedacht wird, gesetzt dies wäre auch, wie bei der Bewegung, unvermeidlich. Hieran kann man nicht oft genug in Herbarts Namen erinnern.

Behandeln Sie ja den §. 237. nicht zu leicht, sondern bedenken vollständig, was er nur andeutet. Es liegt darin eine Wiederholung der ganzen Ontologie, die Sie Sich bereiten müssen, damit die Gedanken geläufig werden und nicht in starren Reihen neben einander liegen bleiben. Stellen Sie Sich demnach folgende Fragen auf: Warum sind die Ursachen nicht transient? Warum nicht im-

manent? Warum sind sie keine transcendentale Freiheiten? Warum keine Regeln der Zeitfolge? Warum liegen sie nicht in besonderen Vermögen? Warum nicht in Tendenzen oder Trieben? Warum nicht in besondern Kräften? Warum giebt es anstatt der Ursachen kein absolutes Werden? Warum kein Schicksal? — Haben Sie Sich, unbekümmert um Wiederholungen, jede dieser Fragen durch eine vollständige Gedankenkette aus allem Vorhergehenden, so weit es hier gelingen kann, beantwortet, dann werden Sie des ganzen Gewinnes inne werden, den Sie aus der Ontologie zunächst ziehen konnten. Alle hierher gehörigen Irrthümer anderer philosophischer Systeme werden Ihnen sonnenklar vorliegen, und niemals wird die Gefahr eintreten, in irgend einem derselben sich zu verlieren, wenn Sie nur auch bei dieser Arbeit die Stellen genau beachten, wo die Ontologie nicht ausreicht, und welche Theile der Beantwortung jener Fragen den folgenden Abschnitten der Metaphysik vorbehalten bleiben müs-

sen. Sie werden auch daraus zum Theil die Überzeugung gewinnen, daſs, in Rücksicht auf Erklärung der Erfahrung, mit der Ontologie die Untersuchung durchaus nicht beendigt ist, sondern daſs der schwierigere Theil bevorstehe, aus welchem aber ohne die Ontologie nichts werden könne.

Ehe Sie an die Synechologie gehen, suchen Sie Sich noch auf andere Weise des nothwendigen Zusammenhangs zu bemächtigen, worin sie mit der Ontologie steht, und wie die Erfahrung zu ihr hinausdrängt. Gehen Sie zurück zum Probleme der Veränderung. »Wiewohl jene Zeitbestimmung, daſs *vor* und *nach* der Veränderung das Ding sich selbst nicht gleich sei, auf den Kausalbegriff, der lediglich vom Nicht-gleich-sein abhängt, keinen Einfluſs hat; so ist doch damit nicht gesagt, sie sei überhaupt gleichgiltig. Vielmehr beruht auf dieser Zeitbestimmung die ganze Synechologie, wie sich weiterhin zeigen wird.«

»Es wird nämlich die Gemeinschaft der realen Wesen, die wir Substanz und Ursach nann-

ten, jetzt von zwei sehr verschiedenen Seiten Gegenstand der weiteren Untersuchung. Erstlich: Was bedeutet diese Gemeinschaft, dieses Zusammen? Was geschieht in ihm? Ändert sich wirklich die Qualität der Substanz durch die Ursache? Oder worin liegt der Grund, dass wenigstens für uns die Erscheinung sich ändert? Und was ist diese Erscheinung? Was heißt Erscheinen? Welche Bestimmungen des Realen liegen da verborgen, wo wir meinen, veränderliche Dinge zu erblicken?«

»Diese Fragen enthalten eine Mischung aus Ontologie und Eidologie; die wir absichtlich hier uns erlauben, damit man deren Sonderung, aber auch deren Zusammenhang, als nothwendig vorempfinden möge.«

»Zweitens: Was auch die Gemeinschaft der realen Wesen sein, oder bedeuten, oder für uns zum Schauspiel darbieten möge, welches ist die Form der Zusammenfassung im Denken, deren wir bedürfen, um die Vorstellung auszubilden:

daſs Subſtanzen und Urſachen bald zuſammen, bald wieder nicht zuſammen ſeien? Dieſer Wechſel des Zuſammen und Nicht-Zuſammen ſollen wir ja annehmen, da wir aus dem Kommen und Gehen der Urſachen den Wechſel der Erſcheinung zu erklären haben. Offenbar giebt es hier ein Früher und Später, zwar nicht als Prädikat der realen Weſen, aber ihrer Gemeinſchaft, die bald vorhanden, bald getrennt ſein ſoll. Die Zeitbeſtimmung trifft zwar nicht das, was iſt, auch nicht das, was in Wahrheit geſchieht; aber ſie beſchränkt ſich auch nicht auf die bloße Erſcheinung, ſondern ſie dringt ein bis zu dem formalen, an ſich leeren, und gleichwohl unentbehrlichen Begriffe des Kommens und Gehens, und gleichſam des Verkehrs zwiſchen den realen Weſen, die ſich zu einander wie Urſache und Subſtanz verhalten. Dieſer formale Gedanke iſt der Stoff der Synechologie, hier aber genügt es, ſeine Verbindung mit der Ontologie bemerklich gemacht zu haben.« (S. 160 — 161.)

Doch warum schreibe ich Ihnen die lange Stelle aus, ich hätte Sie ja nur darauf verweisen dürfen? Es kann einzig der vielleicht übertriebene Eifer sein, Ihnen an dieser bedenklichen Stelle nützlich zu werden. — Versäumen Sie durchaus nichts, sich aller nothwendigen Anknüpfungspunkte ganz bewuſt zu werden, Sie möchten in der Synechologie sonst irgend einmal ausrufen: »Wozu diese sorgfältige Entwickelung bloß formaler Begriffe, die keinen Anspruch aufs Sein machen, und durch welche also über das Wirkliche nichts entschieden wird? — Ein neuer Wahn hebt den alten nicht auf!« — Diese Stimmung aber würden Sie nicht der Metaphysik Herbarts, sondern Sich Selbst zu verdanken haben.

In der Synechologie finden Sie zuerst Raum und Zahl, dann Bewegung und Zeit behandelt. Woher diese Begriffe stammen, und daſs sie unentbehrlich sind, ist Ihnen bekannt. Aber der sinnliche Raum darf für die Wesen aus der Ontologie nicht so ohne weiteres angenommen wer-

den, weil er für sie aus einleuchtenden Gründen nicht paſst, vielmehr muſs man ihn gänzlich ignoriren. Daher die Konſtrukzion des intelligiblen Raumes. Treffen beide nachher in ihren Merkmalen zuſammen, dann iſt es um ſo beſſer.

Hier, und auch bei den aus der Raumkonſtrukzion ſich ergebenden Zahlenbegriffen, wird es nöthig ſein, daſs Sie Sich die hergebrachten mathematiſchen Begriffe, und deren Definizionen, nicht als unabänderlich vorſtellen, und ſie als ſicheren Maaſſtab an die hier gegebenen Beſtimmungen halten. Dieſe nämlich wollen alle aus ſich ſelbſt und ohne weitere Vergleichung verſtanden ſein. Nachher wird ſich finden, welche von beiden einander zu verbeſſern das Recht haben; oder ob ſie ruhig neben einander beſtehen können.

16.

Das Sein muſste des Scheins wegen angenommen werden; denn wenn nichts wäre, ſo

ſchiene auch nichts. Durch die weitere Entwickelung und durch die nothwendige, fehlerloſe Beziehung des Begriffes vom Sein auf ein Was, entſtand die ſtrenge Ontologie, die ſich dem Scheine ſchnurgerade entgegen ſetzt. — Eben dieſes Gegenſatzes wegen, und weil der Schein (als Schein) iſt, wurden wir zu den Fragen fortgedrängt: Wie kommt das Seiende zu dieſem Schein? Was liegen in dieſem nicht wegzuläugnenden Scheine für Beſtimmungen, wodurch er vom Seienden begreiflich wird? — Zur Beantwortung dieſer Fragen, ohne gegen die Ontologie zu verſtoßen, wurde die Synechologie unentbehrlich; denn eben hier zeigte ſich der Streit zwiſchen der Erfahrung und dem Denken am auffallendſten, — und unſer unvermeidliches Beſtreben war doch, die Erfahrung begreiflich zu machen. Hat nun die Synechologie hierzu das Ihrige beigetragen, ſo fehlt viel, daſs wir beruhigt ſein ſollten; denn nun macht ſich der Begriff des Erſcheinens gelten. Was heißt Er-

ſcheinen? Und hiermit ſtehen wir an der Schwelle der Eidolologie, wohl wiſſend, daſs wir ſie überſchreiten müſſen, daſs wir uns bei dem Vorigen nicht beruhigen können, wenn wir wahrhaft und vollſtändig begreifen wollen.

In den Hauptpunkten der Metaphyſik S. 70 und 71 heiſst es: »die Maſſe des Scheins, als zerlegt in Komplexionen, ſammt deren Veränderungen, hat geführt auf Störungen und Selbſterhaltungen einfacher Weſen. Aber die Selbſterhaltungen ſind nur in den Weſen, in einem jeden die eigene. Für jedes Element des Scheins (für jede einfache Empfindung, die zu einer Komplexion gehört,) ſind deren zwei gefunden, die getrennt ſind, wie die Weſen, folglich zu der Einheit des Elements nicht paſſen. Und dem Schein als Maſſe, — als eine große, umfaſſende Komplexion, — fehlt noch alles Entſprechende im Reiche des Sein.«

»Folglich reicht die ganze, dem Schein zu Gefallen bisher angenommene, intelligible Natur,

nicht nur nicht hin, ihn zu erklären: sondern sie ist, im Einzelnen und im Ganzen, dazu völlig unfähig. Sie selbst scheint nur durch die Form des Scheins.«

»Ganz ein anderes Sein muss diesem zwiefachen Schein zukommen. Ein einziges, für den Schein als Masse. Was da sei, muss auf allen Fall dadurch bestimmt sein, dass es den Schein trage. Demnach, ein vorstellendes Wesen. Ihm scheinen Komplexionen des Scheins, sammt deren Veränderungen; ihm scheint durch diese Komplexionen, eine Natur, sammt Raum, Zeit und Bewegung.

»Wäre es möglich, sich hierbei nicht an Sich zu erinnern? Im Ich ist der Schein. Ich vollziehe die mannichfaltigen Auslegungen desselben; durch Physik und Metaphysik. Es verbürgt sich dafür das unmittelbare Bewusstsein; die eigene, offene Zugänglichkeit zu Mir selber in allem Beobachten und Denken.«

Sie haben die »Hauptpunkte« bis jetzt nicht

bekommen können, deshalb muſs ich Ihnen aus dem §. 11. noch folgende Stelle abſchreiben.

»Der Schein braucht wohl einen Träger, — ein — den Schein Vorſtellendes; aber nicht eben ein — Sich vorſtellendes; wodurch der Schein in eine unendliche Ferne aus dem Träger hinausgetrieben wird, indem das Ich ſich zuvörderſt als: Sich als den Schein vorſtellend, oder vielmehr als: Sich als Sich als den Schein vorſtellend — vorſtellen wird, — welche Reihe der Als Sich, genau genommen, unendlich ſein ſollte. Aber eigentlich leidet das Ich den Schein gar nicht; auch nicht als ſein unendlich entferntes Selbſt. Denn ſein Objekt iſt nur ſein Subjekt; und wenn man irgend einem A Seibſtbewuſtſein beilegen, demnach annehmen wollte: es ſetze ſich als ſich als ſich ..... als ſich ſetzend als A: ſo iſt fühlbar, wie der letzte Zuſatz das Ich zum Dinge macht; welches Ding um nichts beſſer wird, wenn man es für den Träger irgend eines beſtimmten Scheins ausgiebt. Setzt aber et-

wa. das Ich zuvörderſt Sich, und dann den Schein daneben: ſo iſt es ein Wunder, wie es doch aus dem Sich-Setzen herausgehen möge; und wie es bei dieſem Mehr-Setzen vermeiden werde, mehr als Ich zu ſein, — ja ein Anderes als Ich, ſobald man das Eine Setzende dieſer vielfachen Setzung unterſucht.«

»Aber, hinweggeſehen von dieſer Verwickelung, — weder der Träger des Scheins für ſich, noch das Ich für ſich, — können für ſich allein beſtehn.«

»Der Träger eines mannichfaltigen Scheins, — das Eine Sein, welches den Bildern als Bildern — den vielen, ja widerſprechenden Bildern der weiten Scheinwelt gemeinſchaftlich angehören ſoll; — einer Scheinwelt, die ſogar, eben indem man ſie zuſammenfaſſen und beſtimmen will, ſchwindet und wieder wächſt, und nicht als Dieſe da feſtgehalten zu werden duldet: — ein ſolcher Träger zeigt kein einfaches Was; er zeigt auch nichts, das nur als zufällige Anſicht von ferne erträglich wäre. Er iſt ein

Un-Wesen: wofern nicht jedes Element seines Scheins als innerer Akt der Selbsterhaltung gegen Störungen durch andere Wesen anzusehen ist.«

»Das Ich, indem es sich zu einer Reihe ausspinnt, kann weder irgend eines der letzten Enden dieser Reihe erreichen, noch irgend zwei Glieder derselben mit einander verknüpfen. Fasse man die Reihe in der Mitte: setzt es, so gehört diese Setzung zu ihm selbst, und will mit gesetzt sein durch eine höhere Setzung, so ins Unendliche aufwärts. Fragt man, was es setze? so setzt es Sich, d. h. Sein Ich, welches bedeutet Sein Sich-Setzen, nämlich Sein Sich als Sein Ich Setzen; — so ins unendliche abwärts. Jede der beiden Unendlichkeiten reicht hin, uns zu hindern, dass wir zu Uns Selbst kommen. — Aber auch die Setzung der Setzung der Setzung .... gleicht einer Reihe von Menschen, deren jeder den anderen ansieht; also, das Setzen seines Setzens bedarf eines Anknüpfungspunktes: — der

immer nur wesentlicher wird, ohne irgend angegeben werden zu können, weil er durchaus nicht mit der Setzung identisch werden kann (wäre es auch ein Wollen, ein Selbstbestimmen, eine reale Thätigkeit u. d. gl. welches alles das Ich spaltet und verunreinigt; vollends aus ihm selber sich nur durch die offenbarste Verwechselung der Begriffe erzwingen läßt). Endlich: jede der höheren Setzungen, wenn sie gerade zu aus der unerschöpflichen Quelle der Identität genommen wird, ist ein Zusatz zu den vorhergehenden, von welchem man, daß er Eins sei mit den letztern, vergeblich versichert, so bald diese für sich allein gedacht werden können. Viele absolute Akte — würden, Jeder für sich, sein; — wenn überall eine absolute That sein könnte. — «

Da haben Sie die Menge von Widersprüchen, die auf das Schärfste gedacht sein wollen, um zu ihrer Auflösung die Vorbereitung zu machen. Diese Auflösbarkeit aber gilt nicht dem von

Fichte gemachten Begriffe des Ich, sondern »lediglich dem gemeinen Ich, das jeder ohne Mühe findet, sobald er nur seine Individualitäten hinweg denkt, deren keine ihm selbst wesentlich sein wird.« Ihr erstes Geschäfft ist demnach, sich durch das Obige mit Hilfe der allgemeinen Metaphysik (II. §. 302 bis §. 325) und der Psychologie (I. S. 93 bis 99) in die genaueste Kenntnifs des Problems zu versetzen. Nichts ist unwichtig, was dahin führen kann. Die Dunkelheit, und die daraus entspringende Unruhe, wird auf einen hohen Grad gesteigert werden; es liegt nicht anders im Problem des Ich. Jeder voreilige Schritt, sich heraus zu helfen, mislingt (siehe S. 384 und 385 der allg. Metaph. II.) Leuchtet hier die völlige Unhaltbarkeit des Idealismus nicht ein, machen ihn hier seine Widersprüche nicht plazen, wie Herbart sich ausdrückt; dann kehrt er irgend einmal verderblicher zurück, und vereitelt die ganze weitere Forschung. Nicht geringe Anstrengung wird es kosten; denn Sie wissen, dafs Fichte

eine so große geistige Energie besaß, wie kaum Einer vor ihm, — und doch hier irrte.

Erst nachdem Sie zu der unerschütterlichen Überzeugung gelangt sind: hier könne kein denkender Mensch verweilen, hier müsse Hilfe geschafft werden und möglich sein — dürfen Sie mit der größten Sorgfalt weiter gehen. Es gilt nicht bloß, das Ich zu begreifen; sondern auch den Eingang zur wahren Psychologie zu finden. Reißt Ihnen hier der Faden des nothwendigen Gedankenzusammenhangs entzwei, dann haben Sie Sich um beides gebracht. Also die ernstlichste Anstrengung, die weiteste Entfernung von aller noch so lieblichen Täuschung und die größte Aufrichtigkeit des Denkers gegen sich selbst — ist an dieser Stelle nöthig. Hätte sich dies das Zeitalter gesagt und danach gehandelt, dann wären viele bodenlose Versuche unterblieben, die nicht einmal zu solchen Irrthümern gehören, welche die Forschung vorwärts drängen. Niemals wäre es, unter anderen, berühmten Naturforschern unserer Tage ein-

gefallen, die Psychologie in eine Provinz der Physiologie verwandeln zu wollen. Niemals wäre von Gehirnfibern und materiellen Ideen die Rede gewesen u. s. w.

Wo sich nun aber Hinweisungen finden auf das Vorhergehende, indem das Ich ein niedrigerer Begriff ist, als Wesen, Inhärenz und Veränderung, da rufen Sie die dort geleisteten Entwickelungen vollständig im Geiste zurück und überzeugen sich, dass sie alle hier noch einmal zur Anwendung kommen. Fehlt an dieser Überzeugung etwas, dann müssen Ihnen Lücken und Dunkelheiten entstehen, die auf keine andere Weise auszufüllen und zu erhellen sind. Aber freilich hat das Ich noch seine eigenen Widersprüche, die es zu einem besonderen Probleme machen und eine eigenthümliche Untersuchung veranlassen, deren Durchdenken Ihnen nach den Hauptpunkten der Metaphysik (§. 12.) nach der Psychologie (I. Kap. 2 und 3) und nach der allgemeinen Metaphysik (§. 325) bevorsteht. Darf man in der Me-

taphyſik irgend einer richtigen Unterſuchung mit ihrem wahren Reſultate vor anderen den Vorzug geben, ſo iſt die oben bezeichnete die wichtigſte von allen. Ihr eigenes Intereſſe wird ſchon von ſelbſt durch den Gegenſtand auf den höchſten Grad geſteigert werden, deshalb bedarf es von meiner Seite keiner weiteren Ermunterung zum Ernſte.

17.

Was iſt Ihnen begegnet, mein geliebter Freund? Haben Sie Sich in der Eidologie ſo ſehr vertieft, daſs Ihr Blick in Nebel gehüllt iſt? Sie überſchauen den ganzen Zuſammenhang der Unterſuchung nicht, darum fragen Sie; »Wie iſt denn nun das Wiſſen möglich?« Ich kann mir denken, wie Sie dieſe Frage geängſtigt haben müſſe, vielleicht ſchon von der Auflöſung der Widerſprüche im Ich an bis zum Schluſs des dritten Kapitels der Eidologie; denn ſonſt hätten Sie wohl einen Blick wenigſtens auf die Über-

ſchrift des unmittelbar folgenden vierten Kapitels geworfen, welche lautet: »Von der Möglichkeit des Wiſſens.« — Aber laſſen Sie Sich dieſe kleine Zerſtreuung nicht gar zu leid ſein; ſie iſt ſogleich zur Beſonnenheit und Umſicht zurückgeführt; denn Sie dürfen nur bis zu der Stelle zurück gehen, wo Ihnen der Faden zerriſs. Zum Glück kommt Herbart in dieſem vierten Kapitel allen Ihren Wünſchen und Bedürfniſſen ſelbſt entgegen, indem er Ihnen zum Schluſſe noch einmal von einem hervorragenden Punkte aus eine volle Ausſicht auf die ganze allgemeine Metaphyſik eröffnet. Nicht einen Wink, nicht ein erläuterndes Wort wüſte ich hinzuzufügen.

Nun aber drängt es Sie mit Macht in die Pſychologie hinein. Sind Sie Sich denn auch aller Motive aus der Unterſuchung über das Ich vollſtändig bewuſt? Die Pſychologie iſt faſt nichts anderes, als eine fortgeſetzte Entwickelung der unentbehrlichen Bedingungen der wahren Ichheit. Wer dieſe Bedingungen, wenigſtens wie ſie die

Eidologie in allgemeinen Umriſſen giebt, nicht ganz kennt, der verſteht die mathematiſche Pſychologie nicht und hält ſie nur für einen neuen Einfall, für einen willkührlichen Verſuch, der nur ſeiner Neuheit und ſcheinbaren Sonderbarkeit wegen gewagt und unternommen wurde. So verhält es ſich aber durchaus nicht, ſondern die Pſychologie wird gerade ſo und nicht anders von der Auflöſung der Widerſprüche im Ich herbei genöthigt.

Die aus dem Ich ſich ergebenden pſychologiſchen Poſtulate liefern Ihnen die Hauptpunkte der Mataphyſik in gedrängteſter Kürze auf folgende Weiſe:

1) »Gegenſatz und Ausſchließungskraft der Vorſtellungen unter einander. — Dieſer Begriff der Vorſtellungen ſelbſt als Kräfte, (ſtatt aller vermeinten Gemüthskräfte, welche nichts anderes ſind, als allgemeine Namen für Gruppen ähnlicher Phänomene) muſs als die Grundlage der geſammten Pſychologie angeſehen werden. Es

scheinen? Und hiermit stehen wir an der Schwelle der Eidologie, wohl wissend, dass wir sie überschreiten müssen, dass wir uns bei dem Vorigen nicht beruhigen können, wenn wir wahrhaft und vollständig begreifen wollen.

In den Hauptpunkten der Metaphysik S. 70 und 71 heißt es: »die Masse des Scheins, als zerlegt in Komplexionen, sammt deren Veränderungen, hat geführt auf Störungen und Selbsterhaltungen einfacher Wesen. Aber die Selbsterhaltungen sind nur in den Wesen, in einem jeden die eigene. Für jedes Element des Scheins (für jede einfache Empfindung, die zu einer Komplexion gehört,) sind deren zwei gefunden, die getrennt sind, wie die Wesen, folglich zu der Einheit des Elements nicht passen. Und dem Schein als Masse, — als eine große, umfassende Komplexion, — fehlt noch alles Entsprechende im Reiche des Sein.«

»Folglich reicht die ganze, dem Schein zu Gefallen bisher angenommene, intelligible Natur,

nicht nur nicht hin, ihn zu erklären: sondern sie ist, im Einzelnen und im Ganzen, dazu völlig unfähig. Sie selbst *scheint* nur durch die Form des Scheins.«

»Ganz ein anderes Sein muss diesem zweifachen Schein zukommen. Ein einziges, für den Schein als Masse. *Was* da sei, muss auf allen Fall dadurch bestimmt sein, dass es den Schein trage. Demnach, ein *vorstellendes Wesen*. Ihm scheinen Komplexionen des Scheins, sammt deren Veränderungen; *ihm* scheint durch diese Komplexionen, eine Natur, sammt Raum, Zeit und Bewegung.

»Wäre es möglich, sich hierbei nicht an *Sich* zu erinnern? Im *Ich* ist der Schein. Ich vollziehe die mannichfaltigen Auslegungen desselben; durch Physik und Metaphysik. Es verbürgt sich dafür das unmittelbare Bewusstsein; die eigene, offene Zugänglichkeit zu Mir selber in allem Beobachten und Denken.«

Sie haben die »Hauptpunkte« bis jetzt nicht

bekommen können, deshalb muſs ich Ihnen aus dem §. 11. noch folgende Stelle abſchreiben.

»Der Schein braucht wohl einen Träger, — ein — den Schein Vorſtellendes; aber nicht eben ein — Sich vorſtellendes; wodurch der Schein in eine unendliche Ferne aus dem Träger hinausgetrieben wird, indem das Ich ſich zuvörderſt als: Sich als den Schein vorſtellend, oder vielmehr als: Sich als Sich als den Schein vorſtellend — vorſtellen wird, — welche Reihe der Als Sich, genau genommen, unendlich ſein ſollte. Aber eigentlich leidet das Ich den Schein gar nicht; auch nicht als ſein unendlich entferntes Selbſt. Denn ſein Objekt iſt nur ſein Subjekt; und wenn man irgend einem A Selbſtbewuſtſein beilegen, demnach annehmen wollte: es ſetze ſich als ſich als ſich ..... als ſich ſetzend als A: ſo iſt fühlbar, wie der letzte Zuſatz das Ich zum Dinge macht; welches Ding um nichts beſſer wird, wenn man es für den Träger irgend eines beſtimmten Scheins ausgiebt. Setzt aber et-

wa. das Ich zuvörderst Sich, und dann den Schein daneben: so ist es ein Wunder, wie es doch aus dem Sich-Setzen herausgehen möge; und wie es bei diesem Mehr-Setzen vermeiden werde, mehr als Ich zu sein, — ja ein Anderes als Ich, sobald man das Eine Setzende dieser vielfachen Setzung untersucht.«

»Aber, hinweggesehen von dieser Verwickelung, — weder der Träger des Scheins für sich, noch das Ich für sich, — können für sich allein bestehn.«

»Der Träger eines mannichfaltigen Scheins, — das Eine Sein, welches den Bildern als Bildern — den vielen, ja widersprechenden Bildern der weiten Scheinwelt gemeinschaftlich angehören soll; — einer Scheinwelt, die sogar, eben indem man sie zusammenfassen und bestimmen will, schwindet und wieder-wächst, und nicht als Diese da festgehalten zu werden duldet: — ein solcher Träger zeigt kein einfaches Was; er zeigt auch nichts, das nur als zufällige Ansicht von ferne erträglich wäre. Er ist ein

Un-Wesen: wofern nicht jedes Element seines Scheins als innerer Akt der Selbsterhaltung gegen Störungen durch andere Wesen anzusehen ist.«

»Das Ich, indem es sich zu einer Reihe ausspinnt, kann weder irgend eines der letzten Enden dieser Reihe erreichen, noch irgend zwei Glieder derselben mit einander verknüpfen. Fasse man die Reihe in der Mitte: setzt es, so gehört diese Setzung zu ihm selbst, und will mit gesetzt sein durch eine höhere Setzung, so ins Unendliche aufwärts. Fragt man, was es setze? so setzt es Sich, d. h. Sein Ich, welches bedeutet Sein Sich-Setzen, nämlich Sein Sich als Sein Ich Setzen; — so ins unendliche abwärts. Jede der beiden Unendlichkeiten reicht hin, uns zu hindern, daſs wir zu Uns Selbst kommen. — Aber auch die Setzung der Setzung der Setzung .... gleicht einer Reihe von Menschen, deren jeder den anderen ansieht; also, das Setzen seines Setzens bedarf eines Anknüpfungspunktes: — der

immer nur vorausgesetzt wird, ohne irgend angegeben werden zu können, weil er durchaus nicht mit der Setzung identisch werden kann (wäre es auch ein Wollen, ein Selbstbestimmen, eine reale Thätigkeit, u. d. gl. welches alles das Ich spaltet und verunreinigt; vollends aus ihm selber sich nur durch die offenbarste Verwechselung der Begriffe erzwingen läßt). Endlich: jede der höheren Setzungen, wenn sie gerade zu aus der unerschöpflichen Quelle der Ichheit genommen wird, ist ein Zusatz zu den vorhergehenden, von welchem man, daß er Eins sei mit den letztern, vergeblich versichert, so bald diese für sich allein gedacht werden können. Viele absolute Akte — würden, Jeder für sich, sein; — wenn überall eine absolute That sein könnte. — «

Da haben Sie die Menge von Widersprüchen, die auf das Schärfste gedacht sein wollen, um zu ihrer Auflösung die Vorbereitung zu machen. Diese Auflösbarkeit aber gilt nicht dem von

Fichte gemachten Begriffe des Ich, sondern »lediglich dem gemeinen Ich, das jeder ohne Mühe findet, sobald er nur seine Individualitäten hinweg denkt, deren keine ihm selbst wesentlich sein wird.« Ihr erstes Geschäfft ist demnach, sich durch das Obige mit Hilfe der allgemeinen Metaphysik (II. §. 302 bis §. 325) und der Psychologie (I. S. 93 bis 99) in die genaueste Kenntniss des Problems zu versetzen. Nichts ist unwichtig, was dahin führen kann. Die Dunkelheit, und die daraus entspringende Unruhe, wird auf einen hohen Grad gesteigert werden; es liegt nicht anders im Problem des Ich. Jeder voreilige Schritt, sich heraus zu helfen, mislingt (siehe S. 384 und 385 der allg. Metaph. II.) Leuchtet hier die völlige Unhaltbarkeit des Idealismus nicht ein, machen ihn hier seine Widersprüche nicht platzen, wie Herbart sich ausdrückt; dann kehrt er irgend einmal verderblicher zurück, und vereitelt die ganze weitere Forschung. Nicht geringe Anstrengung wird es kosten; denn Sie wissen, dass Fichte

eine so große geistige Energie besaß, wie kaum Einer vor ihm, — und doch hier irrte.

Erst nachdem Sie zu der unerschütterlichen Überzeugung gelangt sind: hier könne kein denkender Mensch verweilen, hier müsse Hilfe geschafft werden und möglich sein — dürfen Sie mit der größten Sorgfalt weiter gehen. Es gilt nicht bloß, das Ich zu begreifen; sondern auch den Eingang zur wahren Psychologie zu finden. Reißt Ihnen hier der Faden des nothwendigen Gedankenzusammenhangs entzwei, dann haben Sie Sich um beides gebracht. Also die ernstlichste Anstrengung, die weiteste Entfernung von aller noch so lieblichen Täuschung und die größte Aufrichtigkeit des Denkers gegen sich selbst — ist an dieser Stelle nöthig. Hätte sich dies das Zeitalter gesagt und danach gehandelt, dann wären viele bodenlose Versuche unterblieben, die nicht einmal zu solchen Irrthümern gehören, welche die Forschung vorwärts drängen. Niemals wäre es, unter anderen, berühmten Naturforschern unserer Tage ein-

gefallen, die Psychologie in eine Provinz der Physiologie verwandeln zu wollen. Niemals wäre von Gehirnfibern und materiellen Ideen die Rede gewesen u. s. w.

Wo sich nun aber Hinweisungen finden auf das Vorhergehende, indem das Ich ein niedrigerer Begriff ist, als Wesen, Inhärenz und Veränderung, da rufen Sie die dort geleisteten Entwickelungen vollständig im Geiste zurück und überzeugen sich, dass sie alle hier noch einmal zur Anwendung kommen. Fehlt an dieser Überzeugung etwas, dann müssen Ihnen Lücken und Dunkelheiten entstehen, die auf keine andere Weise auszufüllen und zu erhellen sind. Aber freilich hat das Ich noch seine eigenen Widersprüche, die es zu einem besonderen Probleme machen und eine eigenthümliche Untersuchung veranlassen, deren Durchdenken Ihnen nach den Hauptpunkten der Metaphysik (§. 12.) nach der Psychologie (I. Kap. 2 und 3) und nach der allgemeinen Metaphysik (§. 325) bevorsteht. Darf man in der Me-

taphyſik irgend einer richtigen Unterſuchung mit ihrem wahren Reſultate vor anderen den Vorzug geben, ſo iſt die oben bezeichnete die wichtigſte von allen. Ihr eigenes Intereſſe wird ſchon von ſelbſt durch den Gegenſtand auf den höchſten Grad geſteigert werden, deshalb bedarf es von meiner Seite keiner weiteren Ermunterung zum Ernſte.

17.

Was iſt Ihnen begegnet, mein geliebter Freund? Haben Sie Sich in der Eidologie ſo ſehr vertieft, daſs Ihr Blick in Nebel gehüllt iſt? Sie überſchauen den ganzen Zuſammenhang der Unterſuchung nicht, darum fragen Sie; »Wie iſt denn nun das Wiſſen möglich?« Ich kann mir denken, wie Sie dieſe Frage geängſtigt haben müſſe, vielleicht ſchon von der Auflöſung der Widerſprüche im Ich an bis zum Schluſs des dritten Kapitels der Eidologie; denn ſonſt hätten Sie wohl einen Blick wenigſtens auf die Über-

schrift des unmittelbar folgenden vierten Kapitels geworfen, welche lautet: »Von der Möglichkeit des Wissens.« — Aber lassen Sie Sich diese kleine Zerstreuung nicht gar zu leid sein; sie ist sogleich zur Besonnenheit und Umsicht zurückgeführt; denn Sie dürfen nur bis zu der Stelle zurück gehen, wo Ihnen der Faden zerriss. Zum Glück kommt Herbart in diesem vierten Kapitel allen Ihren Wünschen und Bedürfnissen selbst entgegen, indem er Ihnen zum Schlusse noch einmal von einem hervorragenden Punkte aus eine volle Aussicht auf die ganze allgemeine Metaphysik eröffnet. Nicht einen Wink, nicht ein erläuterndes Wort wüste ich hinzuzufügen.

Nun aber drängt es Sie mit Macht in die Psychologie hinein. Sind Sie Sich denn auch aller Motive aus der Untersuchung über das Ich vollständig bewust? Die Psychologie ist fast nichts anderes, als eine fortgesetzte Entwickelung der unentbehrlichen Bedingungen der wahren Ichheit. Wer diese Bedingungen, wenigstens wie sie die

Eidologie in allgemeinen Umriſſen giebt, nicht ganz kennt, der verſteht die mathematiſche Pſychologie nicht und hält ſie nur für einen neuen Einfall, für einen willkührlichen Verſuch, der nur ſeiner Neuheit und ſcheinbaren Sonderbarkeit wegen gewagt und unternommen wurde. So verhält es ſich aber durchaus nicht, ſondern die Pſychologie wird gerade ſo und nicht anders von der Auflöſung der Widerſprüche im Ich herbei genöthigt.

Die aus dem Ich ſich ergebenden pſychologiſchen Poſtulate liefern Ihnen die Hauptpunkte der Mataphyſik in gedrängteſter Kürze auf folgende Weiſe:

1) »Gegenſatz und Ausſchließungskraft der Vorſtellungen unter einander. — Dieſer Begriff der Vorſtellungen ſelbſt als Kräfte, (ſtatt aller vermeinten Gemüthskräfte, welche nichts anderes ſind, als allgemeine Namen für Gruppen ähnlicher Phänomene) muſs als die Grundlage der geſammten Pſychologie angeſehen werden. Es

gehört dazu das Nacheinander, die Zeitfolge der Vorstellungen, (also auch der Störungen) als Bedingung der Ichheit; weil sonst nur ein stetiges Gleichgewicht aller unter einander statt haben könnte.«

2) »Anheftung des Begriffs der Negation an diejenigen Vorstellungen, welche als Bilder gesetzt werden sollen. Aber der Begriff der Negation ist, so wenig wie irgend ein anderer Begriff, ursprünglich in Bereitschaft: er muss erst erzeugt werden. (Das allgemeine Negiren muss entstehen aus den mancherlei Aufhebungen der Vorstellungen unter einander.)«

3) »Anheftung neuer Position, oder des Seins, an die Bilder als Bilder; als des inneren Princips ihrer Regsamkeit).«

»4) Auffindung dieses Seins der Bilder in der Reihe des übrigen, das da sei, und abgebildet werde; zum Behuf der Subsumtion.«

Gehen Sie bei dem Durchdenken dieser Postulate noch einmal zur Ichheit zurück und spü-

ren dort auf das Sorgfältigste den Quellen derselben nach!

Die Wichtigste Entdeckung ist, dass die Objekte ihrer Art nach selbst einander aufheben müssen; denn die Eigenthümlichkeit eines jeden derselben hat mit der Ichheit nichts gemein, sie taugen dazu nur, insofern diese Eigenthümlichkeit aufgehohen wird. Dies Aufheben kann aus bekannten Gründen das Subjekt nicht übernehmen.

Das Objekt kann nicht selbst Ich sein, sondern das Ich erzeugt sich als Vorstellung aus den mehreren anderen Objekten unter gewissen Voraussetzungen in denselben und ihrem Zusammentreffen in der Seele. Das Ich ist auch nichts anderes und kann nichts anderes sein, als ein Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen. Der Psychologie aber bleibt überlassen, die mancherlei, möglichen Abwechselungen und Verhältnisse der verschiedenen Vorstellungen näher zu untersuchen. — Bedarf es hier der schon in einem frühern Briefe

gelegentlich gegebnen Erinnerung noch einmal, daſs das Ich nicht die Seele ist?

Wo in der Psychologie, oder überhaupt in der Metaphysik, von Kräften die Rede ist, da hat mancher den Gedanken ursprünglich wirkender Kräfte nicht los werden können, und ist dadurch in ein undurchdringliches Dunkel gerathen. Schon aus der Ontologie aber ist klar, daſs nichts für sich allein Kraft ist oder hat, sondern nur im Zusammen mit Anderem Kraft werden kann. Die Vorstellungen drängen und hemmen einander nur bei ihrem Zusammen in der Seele, und zwar nach dem Grade ihrer Stärke verbunden mit der Größe des Gegensatzes unter ihnen. Darum lassen Sie Sich den Satz nicht wundern: »Jede Vorstellung stemmt sich auf gleiche Weise gegen alle: die schwächern weichen am meisten; weichen aber nur indem sie wirken; wirken deswegen verhältnismäßig am meisten.«

Die Gedanken: Grad der Stärke — Größe des Gegensatzes — sind bei den Vor-

ſtellungen unvermeidlich. Reicht die Theorie nicht hin, dies einzuſehen, ſo nehmen Sie die Erfahrung zu Hilfe, und Sie werden es auch da beſtätigt finden. Mit den Begriffen: Größe — Grad — wird die Mathematik zur Sache gezogen — wie in der Naturlehre, ſo in der Pſychologie — weil nur ſie die Größen- und Grad-Verhältniſſe mit Präciſion entwickelt.

Hängen Sie nur der grundloſen Vermuthung nicht nach, als ob das Gemüth eines wirklichen Menſchen berechnet werden ſollte oder könnte, als ob ein neues Mittel der ſpeciellen Menſchenkenntniſs erfunden wäre. Daran iſt gar nicht zu denken. Man geht zu den einfachſten möglichen Erſcheinungen im Vorſtellungskreiſe zurück, die nie wirklich ſind, und verſucht hypothetiſch ſie zu erklären, um auf die verwickelteren ſchließen zu können. So im ſynthetiſchen Theile der Pſychologie. Die Analyſe kommt im zweiten hinzu und ſucht die pſychologiſchen Thatſachen mit ihren Gründen in Verbindung zu bringen. Aber nichts iſt dar-

an willkührlich; zu der Syntheſis nöthigt die Entwickelung des Ich, zur Analyſis die Erfahrung. Beide beſtätigen einander.

Schon in einem Ihrer früheren Briefe fand' ich eine gewiſſe Scheu vor den mathematiſchen Formeln, auf welche Sie in der Pſychologie beim Nachſchlagen der Citate geſtoßen waren. Woher dieſe Scheu? — Sollten Sie angeweht ſein von der Furcht Jacobis, daſs die Religion darunter leiden könne, wenn ſelbſt das Pſychiſche ſo erklärlich würde, wie die Mechanik des Himmels? Begegnete Ihnen dergleichen, dann leſen Sie ſchnell in Herbarts Lehrbuche zur Einleitung in d. Phil. die große Anmerkung S. 216 bis 222 noch einmal — und der Wahn wird ſchwinden. — Oder denken Sie bei Rechnungen nur an beſtimmte, beharrliche Größen? Das wäre freilich hier ein großer Irrthum, weil unter Vorſtellungen dergleichen nicht ſtatt finden, als etwa nur zum Verſuch. Auf jeden Fall wird es gut ſein, wenn Sie Sich von einem mathematiſchen Freunde die

Rechnungen mit veränderlichen Größen vorher noch einmal zeigen lassen, ehe Sie die mathematische Psychologie selbst beginnen. Lassen Sie auch nicht unberücksichtigt folgende Vorläufer der Psychologie: 1) Über die Möglichkeit und Nothwendigkeit, Mathematik auf Psychologie anzuwenden. Königsberg 1822. 2) De attentionis mensura causisque primariis. 3) Psychologiae principia statica et mechanica exemplo illustrata etc. Königsberg 1822. Auch der zweite Theil des Lehrbuchs zur Psychologie (Königsberg und Leipzig 1816) kann Ihnen zur Vorbereitung gute Dienste leisten; vielleicht ist auch sogar das Durcharbeiten des ersten Theiles noch erforderlich. In der Psychologie selbst aber macht sich Ihnen das 4te Kapitel des ersten Theils, »Vorbereitung der mathematisch-psychologischen Untersuchungen,« besonders wichtig.

Verschmähen Sie auch nicht, die Recension der Psychologie vom Professor Drobisch in der Leipziger Literaturzeitung vom 10 u. 11. Novbr.

1828 zur bequemen Übersicht fortwährend zu benutzen.

Und hiermit überlasse ich Sie dem Studium dieser Wissenschaft selbst, das reiche Früchte tragen wird, nachdem die alten verdorrten Äste abgebrochen sind. Haben Sie etwa auch, wie so viele andere, die ersten psychologischen Gedanken durch Campe's kleine Seelenlehre für Kinder erhalten, dann werden Sie begreifen, wie sich die Irrthümer und Nachlässigkeiten der Philosophen durch das ganze Gefüge der Gesellschaft ins Unabsehbare bis zu den untersten Stufen verbreiteten, und wie es doch so gar schwer hält, das Allgewohnte, in den Sprachgebrauch allgemein Übergegangene, abzustreifen. Es ist nicht auszusprechen, wie viel vergebliche Arbeit dieser Irrthum gemacht und wie viel Unheil er gestiftet hat. Auch ist man weit entfernt, ihn einzusehen und davon los zu lassen; im Gegentheil ist man aufgelegt, neue Geistesvermögen und Geisteskräfte zu erfinden, um diese Art der Mythologie poetisch

immer weiter auszubauen, ohne zu ahnen, daſs ſich in dem ſpaniſchen Schloſſe nur träumend wohnen läſst. Ja noch mehr, man nimmt vorzugsweiſe den Körper zu Hilfe, um die geiſtigen Thatſachen aus ihm zu erklären; ſo that es Gall vor Jahren grobſinnlich durch ſeine Organe, ſo thun es gegenwärtig nur um weniges feiner die Phyſiologen. Der Wahn muſs ſehr ſüß ſein, ſonſt hätte doch wohl Einer auf die ernſten Mahnungen gehört, die Herbart oft und laut genug ausgeſprochen hat. — Doch das iſt ein Gegenſtand, auf den ich nicht kommen darf, wenn Sie nicht ein Buch ſtatt eines Briefes erhalten ſollen. Auch greife ich Ihrem eigenen Urtheile nur vor, welches ſicher nicht ausbleiben wird, wenn Sie das bewundernswürdige Buch mit redlichem Fleiße durchgearbeitet haben.

18.

Kaum haben Sie Herbarts Psychologie nach verweilenden, ununterbrochenen Studien aus der Hand gelegt, so ergreifen Sie die Feder, um mir ein freudiges »Gott Lob!« zuzurufen. Der ganze Ton Ihres Briefes drückt die geistige Klarheit und Sicherheit aus, welche diesen Lehren folgt, wenn man sie ganz durchdringt und in sein Eigenthum verwandelt hat. Es ist der erste Anblick des sonnigen blauen Himmels nach langer, trüber Regenzeit. Herzlichen Dank, dafs Sie mir diesen Eindruck zuerst und in ganzer Fülle haben zeigen wollen!

Sie stimmen mit voller Seele ein in die Klagen am Schlusse meines vorigen Briefes und bedauern das Zeitalter, das sich durch sein Nebeln und Schwebeln um diese Einsicht bringt; aber Sie finden es auch natürlich, weil zum vollständigen Durchdringen eine gründliche Kenntnifs der ganzen Metaphysik Herbarts und besonders der

Eidologie gehört, wozu noch nicht die ersten Vorbereitungen gemacht sind. — O ja! Was ist den Menschen nicht alles natürlich? Gutes und Böses — Fleiß und Trägheit — Zweifel an eigener Geisteskraft wie Überschätzung derselben. — Sie aber haben nun die Mittel in der Hand, die psychologischen Gründe für das neuere philosophische Treiben mit großer Bestimmtheit anzugeben. Dies wird uns ohne Zweifel zur Nachsicht bewegen; aber kann dadurch das Wohlwollen geschwächt werden, welches dieselbe Einsicht der ganzen Menschheit gönnt?

Führten wir diese Reden öffentlich, dann würde man spottend sagen, wir liebten unser Steckenpferd gar sehr, — und dadurch von neuem beweisen, dass man Wahrheit und Trug, Spiel und Ernst, nicht von einander unterscheiden könne. Am glimpflichsten würden wir wegkommen mit dem Vorwurfe von Dünkel und Vornehmthuerei. Wahrscheinlich sind wir Beide von diesen häßlichen Flecken rein; denn wir haben nur Grund

zu Demuth und Dankbarkeit, indem uns Alles, womit wir groß thun sollten, überliefert wurde, und wir nichts davon als unser selbsterworbenes Eigenthum ansprechen dürfen.

Doch genug davon! Es wird die Zeit kommen, wo auch die jetzt feindliche Partei zu gleicher Gesinnung sich bewogen fühlt. Gründliches, redliches, gegen sich selbst und die Welt aufrichtiges Studium, nicht gestört, weder durch Sorge für bevorstehenden Verlust, noch durch Vorliebe für scheinbare Meinungen, — ist das Einzige, was Noth thut, und was den Gegnern in einem fast unbegreiflichen Grade fehlt. Selbst Rixner, der die älteren Philosophen eben so wenig genau kennt, wie die neueren, würde dann noch anfangen, sich zu schämen, dass er in einem kurzen Notizenparagraphen Herbarts Philosophie abzuthun meinte, ihn selbst neben Reinhold den jüngeren auf gleiche Linie mit Eelker setzte, und später behauptete, Herbart sei Wagners Beispiele gefolgt, — welches A. Wendt neben vielem an-

deren gebührlich rügt. — Nur die Hegelianer würden vielleicht sich zu retten meinen, indem sie erklärten, Hegel selbst habe nichts anders gemeint, als diese Überwindung der Widersprüche des endlichen Verstandes, nämlich in der höheren Einheit und vollends in der Idee. Nur Schade, dass diese höhere Einheit, diese Idee bedeutungslose Hirngespinste werden und in das so sehr verschmähte Gebiet inhaltloser und ungiltiger Begriffe fallen, sobald die Widersprüche, die ihren eigentlichen Sinn, ihre gegebene Bedeutung ausmachen, hinausgeblasen sind, statt sie durch unvermeidliche Ergänzungsbegriffe zu lösen.

Doch — noch einmal — genug davon! Die Metaphysik selbst ruft uns zu sich zurück.

Ihre Aufgabe, nachdem Sie die Psychologie zu Ende gebracht haben, ist nun, in das Ganze der Metaphysik und sogar der praktischen Philosophie mit der erworbenen Einsicht zurückzukehren, um alle Dunkelheiten, die sich wegen nicht beendigter Untersuchung, wegen nothwendiger Tren-

nung des Psychischen, noch finden möchten, ganz aufzuhellen. — Alle psychologische Fragen, die sich in der Ontologie und Synechologie vordrängten und zurückgehalten werden mußten, damit sie die vorliegenden Untersuchungen nicht verwickelten und verdürben, können nun beantwortet werden. — War das Befremden über den Ursprung widersprechender Begriffe aus der Erfahrung — so lange ignorirt, bis die Psychologie darüber Aufschluss geben konnte; so muss nun die gewonnene Einsicht selbst bis zur Methodologie zurückgeführt werden. — Faßte man in der praktischen Philosophie nur die Wirklichkeit des ästhetischen Urtheils auf, ohne sich um dessen psychologische Bedingungen zu bekümmern, was man an jener Stelle zu thun gezwungen war; so ist jetzt nöthig, die Einsicht in das unbestreitbar Wirkliche durch die psychologische Erklärung zu ergänzen.

Erst dann dürfen Sie behaupten, Herbart ganz zu verstehen, wenn sie die eben nur angedeutete Arbeit allseitig vollendet haben und Alles mit

Allem verbinden können, was irgend einander zur Ergänzung und Vervollständigung dienen kann, — ganz abgesehen von der Reihenfolge der Gedanken in der Darstellung. Lassen Sie Sich dabei auch leiten von dem Schlusse der Psychologie im zweiten Theile S. 525 bis zu Ende, und steigen selbst bis zu den Wirkungen der falschen Psychologie auf alle philosophischen Wissenschaften herab, ja bis zur Politik und Geschichte. — In reinphilosophischer Rücksicht werden Sie ins Klare gekommen sein, wenn Sie alle Überzeugungsgründe beisammen haben, dass es unstatthaft war, den Menschen zum Mittelpunkte aller philosophischen Untersuchungen und Bestrebungen zu machen, ohne vorher die ächten Anfänge der Philosophie gehörig zu beachten. Gerade hierdurch brachte man sich um die wahre Metaphysik, indem man nicht merkte, dass alle Probleme sich hier in einem Punkte vereinigten und einander verwirrten, wodurch Raum wurde für alle die Phantasien und Träume, und für die große Freude daran, die

wir erlebt haben. Freilich kamen die alten Philoſopheme durch die Rückſicht auf Spinoza wieder in die philoſophiſche Karte, doch in einer aufs Äußerſte entſtellenden Projekzion. — Wie wäre es, wenn Sie nun noch einmal den erſten Theil der allgemeinen Metaphyſik durchgingen? Einer Ihrer früheſten Wünſche, nämlich Herbart im Verhältniſſe zur Philoſophie ſeiner Zeit zu ſehen, würde jetzt wohl überſchwenglich dadurch erfüllt werden.

19.

Nach ungewöhnlich langer Zeit erhalte ich wieder von Ihnen einen Brief, mein geliebter Freund, der mich zu beſonderen Gedanken veranlaſst. Statt nämlich von der Naturphiloſophie zu reden, die der unvermeidliche Gegenſtand Ihres Studiums nach der Pſychologie werden muſste, verbreiten Sie Sich über einzelne Gegenſtände der allgemeinen Metaphyſik und der Pſychologie, worin Sie unwillkührlich den Mangel der Natur-

philoſophie verrathen und meine Vermuthung zur Gewiſsheit machen.

Glauben Sie im Ernſt, die Naturphiloſophie entbehren zu können? Sie unbekümmert den Phyſikern, Chemikern, Phyſiologen u. ſ. w. überlaſſen zu dürfen? Darin liegen große Misverſtändniſſe verborgen, die wir ſogleich beſeitigen müſſen, ehe ſie chroniſch werden.

Schon in einem der früheren Briefe ſchrieb ich Ihnen mit Herbarts Worten: »Pſychologie und Naturphiloſophie ſind die beiden gleich nothwendigen Mittelglieder, durch welche Metaphyſik und Erfahrung dergeſtalt in Verbindung ſtehen, daſs jede von der anderen Licht empfängt.« Dieſe Worte haben Sie überſehen, weil ſie dort eben nicht ſtark begründet waren. Herbart ſetzt noch hinzu: »Und niemand darf hoffen, in einer von den genannten drei Wiſſenſchaften feſten Fuß zu faſſen, der nicht die beiden anderen damit verbindet.« Leſen Sie den ganzen Aufſatz: »Zwei Worte über Naturphiloſophie,« im Intelligenz-

blatt der allgemeinen Literaturzeitung No. 4. Jan. 1832. Ich verließ mich aber damals darauf, daſs Sie Sich an die §. §. 130 und 131, wie an das ganze ſechste Kapitel des Lehrbuchs zur Einleitung in die Philoſophie genau genug zurück erinnern würden, weil Sie dieſes Buch ſchon ſtudirt hatten. Daſs es nicht geſchehen iſt, daraus mache ich Ihnen keinen Vorwurf, denn ich weis aus eigener Erfahrung nur zu gut, wie lange man in dem großen Gebiete einheimiſch ſein muſs, um ſich allenthalben leicht orientiren zu können.

Da nun aber einmal einige Monate verfloſſen ſind, ohne daſs Sie von der Unentbehrlichkeit der Naturphiloſophie gedrängt wurden, ſo iſt ein neuer Anlauf nöthig, oder vielmehr es müſſen viele zerriſſene Fäden wieder angeknüpft werden. Das kann ein Brief nicht leiſten, und ich werfe darum nur einige Hauptgedanken hin, indem ich Sie zugleich zu einem erneuten Studium des ſechsten Kapitels der Einleitung ermuntere. Wundern Sie Sich aber nicht, wenn ich in den An-

fang zurück gehe! Sie werden sogleich erkennen, daſs sich Ihnen die nothwendigen Folgen aus einem der ersten und unvermeidlichsten metaphysischen Gedanken verwischt haben.

»Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein.« — Wird in der Ontologie die Aufgabe ganz gelöst, die darin liegenden Forderungen weiter, ja wo möglich bis an ihre Gränze, zu verfolgen? Keineswegs! denn gerade die strenge Ontologie macht die Lösung dieser Aufgabe nur noch schwieriger, die Erfahrung noch unbegreiflicher.

Reicht die Synechologie dazu hin? — Sie erweitert das Feld, zeigt nothwendige Übergänge, entwickelt unentbehrliche Erfordernisse und bahnt dadurch den Weg vom Sein zum Schein; aber es fehlt viel, daſs durch sie die Erfahrung, wie sie ist, begreiflich werde. Eine völlige Dunkelheit schwebt noch über der Natur und über dem Einen, das unentbehrlich ist, wenn es Schein geben soll, nämlich über dem Träger desselben, dem vorstellenden Wesen.

Nun nahm uns zuerst die Eidolologie auf in ihr großes Gebiet, das wir durch die Psychologie, deren erster Gegenstand das wirkliche Geschehen ist, weiter bebauten. Daſs man von dem wirklichen Geschehen in der Naturlehre nur den Wiederschein erblickt, wurde die Veranlassung, sie zunächst ganz beiseit zu lassen, indem man hoffen durfte, in der Psychologie auch für sie wichtige Aufschlüsse zu finden. Die Seele ist ohnehin die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt. »Sie ist nämlich dasjenige einfache Wesen, welches um der ganzen Komplexion willen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unsrigen betrachten.«

»Aber die Andeutung des Scheins durch das Sein geht noch weiter, sie führt zu anderen einfachen Wesen außer der Seele und zu dem Zusammen und Nichtzusammen derselben. — In der allgemeinen Metaphysik konnte nur von Substanzen *überhaupt*, nicht von *diesen* und *jenen*

die Rede sein, weil darin von der Thatsache, dass die uns erscheinenden Dinge sich als Komplexionen von mehreren und veränderlichen Merkmalen darstellen, nur der allgemeine Begriff vorkommt; aber in der Naturphilosophie tritt noch die Betrachtung von der Verschiedenheit der Substanzen hinzu.«

Es bleibt also zwischen der Erfahrung und der allgemeinen Metaphysik, trotz der Psychologie, noch eine grosse Kluft befestigt, welche durch die Naturphilosophie ausgefüllt werden muss. Erst war, wie das Sein seine Abfertigung erhalten hatte, die Frage nach den Formen der Erscheinung und nach deren Veränderung im Allgemeinen — die Psychologie gab Aufschluss in einem besonderen Falle — nun muss die Rede sein von den bestimmten Formen und deren bestimmten Veränderung, wie sie die irdische Erfahrung darbietet. Was ist Wärme, Licht, Elektricität, Magnetismus, Schwere u. s. w.? Wie stimmen diese Erscheinungen mit den Lehren der allgemeinen Me-

taphyſik, beſonders der Ontologie, überein? Wie laſſen ſie ſich erklären, ohne mit dieſen in Widerſpruch zu gerathen? — — Zwei Arten der Unterſuchung ſind hier nöthig, wie in der Pſychologie und aus denſelben Gründen, nur daſs ſie nicht füglich ganz getrennt erhalten werden können, — nämlich die ſynthetiſche und die analytiſche. Die erſte ſchließt ſich an die Metaphyſik, die zweite an die Erfahrung. Die Menge der Reſultate wird abhängig ſein von den Gränzen der irdiſchen Erfahrung, die in jedem Momente des Fortſchritts zwar beſtimmt ſind, deren fortwährende Erweiterung aber vor Augen liegt. Die ſynthetiſche Unterſuchung für ſich allein läſst auch Erſcheinungen als möglich vermuthen, welche die irdiſche Erfahrung nicht darbietet, die indeſs auf einem anderen Planeten vorkommen können, worüber aber zu phantaſiren der Ernſt der Forſchung verbietet.

Höchſt beſcheiden drückt ſich Herbart über die Menge wie über den Werth der Reſultate ſeiner Forſchungen in dieſem Gebiete aus. Er erklärt

den Fortschritt für unendlich und erwartet Bestätigung für jeden einzelnen Satz. Deswegen mögen sie von Manchem für unbedeutend gehalten sein. Für jemanden der das Feld des Möglichen ahnend übersieht, mag des wirklich Gewonnenen immerhin nur wenig sein, besonders wenn er es selbst erworben hat. Ich darf dagegen schon eher den Ausspruch wagen, dass in Herbarts Naturphilosophie mehr ächte Resultate beisammen sind, als jemals entdeckt worden, — dass die Richtung des sicheren Weiterforschens mit größter Bestimmtheit angegeben ist — und dass der gewonnene Schatz hinreicht, der gesammten heutigen Naturforschung — auch durch Bestätigung des schon erkannten Wahren und durch das Bestreiten des Unwahren oder bloß Vermutheten — eine andere und bessere Richtung zu geben.

Wie sich die Naturforscher bei dieser Gelegenheit benehmen werden, steht zu erwarten. Dass sie die Philosophie sollten entbehren können, wie neulich auch Gruppe in seinem Antäus meinte,

iſt bloße Selbſttäuſchung. Sie philoſophiren fortwährend; aber nur durch einzelne Einfälle, die ſchon bloß deswegen ſehr verdächtig ſind, weil ſie einzeln ſtehen, und hier und da eine halbe Erfahrung zu ihnen die Veranlaſſung gab. — Sie tragen fortwährend Gedanken in die Erfahrung hinein, leiten fortwährend ihre Unterſuchungen durch Gedanken — und würden ohne glückliche Gedanken dieſer Art ſo weit nicht gekommen ſein. Sie bringen, wo nur irgend ein Anknüpfungspunkt ſich zeigt, mit vollem Rechte Mathematik, auf Naturlehre in Anwendung. — Aber ſie wiſſen wenig oder nichts davon, welche nothwendige Gedanken es ſind, die ſie in die Erſcheinungen hineinzutragen von den Erfahrungsbegriffen ſelbſt gezwungen werden, weil ſie dieſelben ohne weiteres auf Glauben annehmen. Sie können ſie, wo ſie ihnen irgend theilweiſe begegnen, von bloßen Einfällen kaum unterſcheiden, und preiſen nur ihr Glück, eine ſolche Entdeckung gemacht zu haben. Die Hoffnung auf gutes Glück aber iſt in

den Wissenschaften immer bedenklich, bedenklicher noch, als die Erwartung des größten Gewinns in der Lotterie; denn diesen muss doch jedes Mal Einer erhalten, was in der Wissenschaft für Jahrhunderte nicht sicher ist. Jene nothwendig in die Erfahrung hineinzutragenden Gedanken können nirgends anders mit Sicherheit nachgewiesen und ausgearbeitet werden, als in der allgemeinen Metaphysik und in der Naturphilophie.

Die Sachen stehen jetzt so, dass die Naturforscher bald anfangen müssen, sich regelmäßig und methodisch um jene Erfordernisse zu bekümmern, wennn sie nicht ihre empirische Werkstatt schließen und die Wissenschaft für beendigt erklären wollen, weil es daran ist, dass sich der Mangel ächter Philosophie durch gar zu arge Träume verrathen muss. Dann wird es darauf ankommen, ob sie sich mit starkem Selbstvertrauen allein helfen wollen, oder ob sie Herbarts Vorarbeiten benutzen mögen; denn andere brauchbare Forschungen dieser Art giebt es jetzt nicht, und

man kann es den Freunden ächter Wahrheit nicht verdenken, wenn sie sich von anderen Philosophemen entfernt halten, die sie durch allerlei Phantasien nur stören, nicht fördern können. — Der Selbsthilfe würde ich, wenn ich Naturforscher wäre, mistrauen, weil ich fürchten müsste, es komme mir beständig das Interesse fürs Einzelne der Erscheinungen zur Unzeit störend zwischen die allgemeinen Betrachtungen, welche allein den ganzen Menschen fordern. — Mit einiger Wahrscheinlichkeit lässt sich aus der gegenwärtigen Lage der Dinge der Punkt angeben, von welchem bei den wahrheitsliebenden Naturforschern die Verlegenheit ausgehen wird. Die Physiologie nämlich geht damit um, die Psychologie in ihre Provinz zu verwandeln, um sich zu arrondiren. Allerdings gehört im weitesten Sinne des Worts die Psychologie mit zur Naturphilosophie, wie zur Psychologie alle Vernunftkritik und Erkenntnisstheorie; aber jene Unternehmung scheitert dennoch an der Metaphysik und einer Erfahrung, die sie noch

nicht ahnet, — und es wird keine Hilfe aus dem Schiffbruche sein. — — —

Nun endlich, sollten Sie denken, sei mit der Naturphilosophie die ganze Arbeit beendigt. — Doch nein; der Anfangssatz: »Wieviel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein,« hört noch nicht auf, vorwärts zu drängen. Es fehlt eine theoretisch nothwendige Ergänzung unsers Wissens.

»Der Fortgang einmal angefangener Reihen des Naturlaufs bleibt, nach den Erklärungen, die man davon zu geben im Stande ist, nicht mehr wunderbar; weder im Innern der Seele, noch in der äußeren Welt; weder im organischen Reiche, noch am Himmel.«

»Wunderbar ist eben so wenig der Anfang irgend einer Reihe von Begebenheiten im allgemeinen; dieser mußte hervorgehen aus den ursprünglichen Bewegungen.«

»Aber wunderbar im höchsten Grade ist und bleibt das Beginnen eines zweckmäßigen Naturlaufs.«

Daſs der Gedanke der Zweckmäßigkeit der Natur in unläugbarer Erfahrung entſpringe, das vermag keine Kantiſche und keine Fichteſche Lehre wegzuläugnen. — Es iſt erforderlich, dieſe Vorſtellung als eine unentbehrliche Ergänzung der Erfahrung und als eine der Hauptſtützen religiöſer Geſinnung weiter auszubilden, ſo wenig es auch jemals gelingen wird, daraus eine ſtrenge Wiſſenſchaft zu machen und die Gottheit als einen bekannten Gegenſtand darzuſtellen, der in ſcharfen ſpekulativen Begriffen aufgefaſst werden könne, wie ſich Einige einbilden, und dadurch der ächten Religioſität nicht nützen, ſondern ſchaden.

Sobald Sie auf dem Wege dieſer Betrachtung einige bedeutende Schritte vorgedrungen ſind, werden Sie das Bedürfniſs fühlen, — der Gegenſtand ruft es unabweislich hervor, — die praktiſche Philoſophie zu Hilfe zu nehmen, um den Urheber der Dinge zugleich als das vortrefflichſte Weſen aufzufaſſen. Dazu wird die bis zur Idee der Vorſehung geſteigerte Theilnahme

an den Schickſalen der Menſchheit ſich geſellen (S. Herbarts allgemeine Pädagogik, aus dem Zwecke der Erziehung abgeleitet. Götting. 1806.) um von allen Seiten einen religiöſen Glauben zu begründen, der mit dem Chriſtenthume übereinſtimmt, keine Philoſophie jemals zu fürchten hat und das einzige ſichere Heilmittel gegen allen Myſticismus wie gegen den übertriebenen Razionalismus darbietet.

Nun erſt ſind Sie mit allen zuſammenhängenden, allgemein-philoſophiſchen Studien ſo weit fertig, wie der Gegenſtand jetzt vorliegt, und Sie könnten zur Anwendung in untergeordneten Kreiſen ſchreiten; oder Ihre philoſophiſche Thätigkeit dürfte ſich darauf beſchränken, in dem weiten Gebiete immer einheimiſcher zu werden, wenn Sie nicht etwa daran denken, den wahrhaft unabſehbaren, noch bevorſtehenden Forſchungen in der Pſychologie und Naturphiloſopie ſelbſt ſich zu widmen und dies Geſchäfft zum Berufe Ihres Lebens zu machen.

20.

Durchdrungen von der ſchlagenden Evidenz der Lehren Herbarts, fragen Sie: »Warum hat Herbart kein größeres Publikum? Warum iſt ſeine Philoſophie nicht allgemein verbreitet?«

Darauf läſst ſich mit Wenigem nicht antworten; denn es hat viele zuſammentreffende Gründe. Manche gehören dem beſondern Geſtirne der Zeit an; andere theilt ſie mit aller gediegenen, ernſten Wahrheitsforſchung hier auf Erden. Ich habe darüber ſchon einmal geſprochen, wenn ich nicht irre, im zweiten Briefe, den ich Ihnen in dieſer Angelegenheit ſchrieb. Einiges kann ich jetzt noch hinzufügen, doch ohne die Abſicht, den Gegenſtand erſchöpfen zu wollen, der unſerem Zeitalter nicht zu beſonderer Ehre gereicht.

Über die Pädagogik behalte ich mir vor, Ihnen zu anderer Zeit Auskunft zu geben; aber dennoch blicken Sie jetzt einmal mit Ihrem nun geſchärften Auge in die deutſchen Gymnaſien hinein und

fragen Sich, ob darin irgend eine genügende Vorbereitung zu eigenem spekulativen Denken gegeben wird? Ob eine geistige Regsamkeit veranlaßt wird, die später bei solchen Studien Ausdauer und hinreichende Energie verspräche? Wer aber kaum über das Addiren hinausgekommen ist, der kann über Differenzial-Rechnung nur träumen. Gründliche Philologie ist auf Gymnasien eine vortreffliche Sache; aber man verspricht sich davon für Geistesbildung zu viel. Würde wohl der größte Philologe auch zu gleicher Zeit der größte Staatsmann sein können? — Die Staaten erziehen sich durch ihre Bildungsanstalten und eingerichteten Prüfungen tüchtige gelehrte Handwerksleute, die aller Ehren werth sind, aber für die Philosophie, besonders für die strenge, ernste Wahrheitsforschung keinen Sinn haben können. — Der wahrhaft große Kopf arbeitet sich durch alle Hindernisse hindurch; aber um die sogenannten Talente ist es Schade, von denen doch gar zu viele verkommen oder auf Abwege gerathen.

Sie ſtreben über die Schranken des Mechaniſchen hinaus. Man erkennt ſie auf den Gymnaſien am Widerſtande gegen den Zwang geiſtloſer Formen. Sie gehen halb dichtend, halb denkend darüber hinaus, und die Lehrer haben viel Mühe mit ihnen, bis ſie ſich kopfhängend fügen. Auf der Univerſität geht es dann drunter und drüber; des Poſitiven wird fürs Examen nicht genug gelernt, und es bleibt endlich kein anderer Ausweg, als Dichter oder Philoſoph zu werden, verſteht ſich dem Namen nach, wie wir dergleichen jetzt ſo viele haben. — Urtheilen Sie ſelbſt, ob Dieſe und Ähnliche für Herbarts Forſchungen aufgelegt ſein werden.

Nun kommt der Drang der Zeit hinzu. Die politiſchen Bewegungen nehmen bei den meiſten die ganze Kraft gefangen. Seit 1789 hat zwar Deutſchland die größte geiſtige Energie entwickelt und die meiſten philoſophiſchen Reſultate gewonnen; aber das gelang nur den vorzüglichen Männern, welche das gute Geſchick in einem kur-

zen Zeitraume zusammendrängte, und im Allgemeinen war zum Philosophiren keine Ruhe mehr. Die Folgen so vieler politischer Umwälzungen, so vieler Unglücksfälle mussten sich endlich auch hier zeigen. Vielleicht liegt dort ein Grund des Übels, woran die deutsche Philosophie, denn eine andere giebt es jetzt nicht, krankt. — Die jüngere Welt ist sogar aufgelegt, nichts gelten zu lassen, als was die bedenklichen Zeichen der Zeit an der Stirne trägt. Ächte Wahrheit und ächte Schönheit sind zwar zeitlos; aber das hilft ihnen nicht, sie sollen nun einmal der Zeit dienen. Dass dabei in allen höheren geistigen Angelegenheiten allerlei Auswüchse, ja gänzliche Verirrungen zum Vorschein kommen und Beifall ärndten müssen, ist kein Wunder. Sie fehlen auch wahrlich nicht, weder in der Kunst, noch im Wissen, noch im Glauben.

Am auffallendsten scheint Ihnen, dass selbst die Philosophen von Fach die Widersprüche in den unläugbaren Erfahrungsbegriffen nicht fühlen, oder

doch lieber vom endlichen Verſtande verächtlich ſprechen, als ihnen Aug' in Auge ſehen. Der Hauptmangel liegt im ſcharfen Denken. Man ſieht mit Klarheit weder das Äußere noch das eigene Innere, und Alles iſt in Nebel gehüllt, den man für einen ſüßen, magiſchen Duft hält. Wäre ſtatt dieſes romantiſchen Duftes Klarheit und Deutlichkeit im Denken, dann würde es viel ſchwerer halten, dem Unvermeidlichen aus dem Wege zu gehen. Nur die Schwächeren würden erlahmen, die Stärkeren aber verzweifeln oder ſich helfen laſſen, wenn ſie ſich ſelbſt nicht helfen könnten.

Selbſt etwas erfinden, das iſt ſüß. Mit dem beſcheidenen Erlernen deſſen, was Andere geleiſtet haben, iſt man nicht zufrieden. Lernen kann auch der mittelmäßige Kopf; aber nicht ſchaffen. Sogar der bloße Ruf des Genies iſt ein wünſchenswerthes Gut. »Drum weg mit dem verächtlichen Namen Schüler! Wir wollen es verſuchen, Meiſter zu ſein, ehe wir noch Schüler hießen!« — Aber was für eine Menge von Unſinn hat ſolcher

Dünkel in die Welt gesetzt! An wie vielen Vernachlässigungen ist er schuld! —

Werfen Sie aber auch einen Blick auf das große Volk der Nihilisten, die stets auf ein fremdes Urtheil warten, ehe sie ein eigenes haben und unbedingt vor der öffentlichen Meinung knieen. »Dies oder Jenes taugt nichts, weil es keinen allgemeinen Ruf hat,« — oder wie die Redensarten heißen. Als ob man nicht wüßte, wie wohlfeil manchmal Ruhm erworben und Epoche gemacht wird! Solche Künste sind nicht verborgen; aber jeder Ehrenmann verschmäht sie, und nur die Blindheit in Person kann auf so gewonnenen Ruhm etwas geben, oder das Werk verschmähen, dem er mangelt.

Aber warum traten die Schüler nicht auf? — Der Vorwurf trifft auch mich, und da die Andern ungefähr in derselben Lage gewesen sein werden, so hören Sie meine Beichte. Zunächst: Herbarts Philosophie ist kein Kinderspiel, wie Sie bemerkt haben werden, und wenn man sie

eben, etwa als Student, durchgearbeitet hat, dann kann man sich schwer überreden, schon das Recht zum Mitsprechen erworben zu haben. Dies Gefühl war stark in mir, und ich werde deshalb wohl keinen Tadel verdienen. Nun drängt das Leben in den Beruf hinein. Die Theorie ist leichter, als die Praxis, besonders in der Pädagogik, der ich mich gewidmet hatte. Jeder kleinste Theil des Geschäffts tritt unmittelbar in sittliche Beziehungen, — und man hat zu verweilender Spekulazion keine Zeit, keine Ruhe mehr. Die Sorge für das Gelingen des Geschäffts, unvermeidliche Fehlgriffe, unvorhergesehene Hindernisse, Konflikt entgegengesetzter Meinungen u. s. w. nimmt die ganze Kraft in Anspruch. Die Philosophie tritt, wenn auch nicht in den Hintergrund, doch in eine der Nebenhallen, wo sie zwar bei jedem Vorübereilen mit Sehnsucht angeblickt, aber nicht dauernd gepflegt wird, wie sie es doch verlangt, und wie es nöthig sein würde, wenn man der Welt davon erzählen wollte. —

Auch einen Blick in die Zukunft wagen Sie zu thun? Wohlan, ich will Ihnen folgen und meine Überzeugung mit der Ihrigen verbinden! Man wird noch manche Versuche machen. Der Wahn ist vielgestaltig; aber endlich wird man ihn bannen. Dann herrscht für lange Zeit Herbarts Lehre unangefochten, durchdringt die Wissenschaften und das Leben, und erhält eine Ausbildung, wie sie noch keinem Philosopheme zu Theil geworden. Das ist so gewiss und von aller Phantasie so weit entfernt, dass jeder Kenner von Herbarts Philosophie dieselbe Überzeugung hegen muss. Noch aber ist die Zeit nicht gekommen, denn noch regt sich der Wahn und will alle seine Gestalten erschöpfen. — Indem ich dies schreibe erschallt von München der Ruf einer neuen, noch unerhörten philosophischen Entdeckung *). In einem preis-

*) Sollte vielleicht das eben in München bei Georg Franz erschienene Heft: „Winke zur Kritik Hegels," das angekündigte neue philosophische Gestirn schon in nuce enthal-

lichen Enkomion auf Hegels Encyklopädie in den Berliner Jahrbüchern bescheidet man sich, ernsthaft und ruhig zu erwarten, was da etwa kommen möchte; Sie aber werden mit mir einverstanden sein, daſs wohl nur eine neue Metapher, etwa mit der Hyperbel, gefunden sein möge, die unsere Asymptoten in Ewigkeit nicht berührt. — —

---

ten? — Die gute Absicht des ungenannten Verfassers ist, das übertriebene Lob, welches Hegeln gespendet zu werden pflegt, ein wenig zu mäßigen, und bei der Gelegenheit auf K. Chr. Fr. Krause aufmerksam zu machen. Die Mittel aber, deren er sich dazu bedient, sind größtentheils so übel, daſs Krause selbst, der als ein redlicher und gerechter Mann bekannt ist, sie unmöglich billigen kann; denn der Widerstand der Welt, den seine Gelehrsamkeit und sein schriftstellerischer Fleiß in dem Grade, wie er ihn erfuhr, nicht verdient, hat ihn gewiſs so tief nicht hinab gedrückt. — Besonders gegen eine Recension in der Leipz. Lit. Zeitung, die nur von Herbart herrühren kann, wird auf eine in jeder Rücksicht verwerfliche Art geeifert. In dieser Recension, welche eine der gedachtesten und inhaltreichsten des ganzen Jahrgangs ist, kann ich die Veranlassung zu einer so entwürdigenden Leidenschaftlichkeit nicht finden.

Sie bitten mich um die Erlaubniſs, meine Briefe über dieſen Gegenſtand einem Freunde mittheilen zu dürfen, und ich — war im Begriff, Ihre Einſtimmung zum Drucke derſelben zu wünſchen. — Da werden wir denn Beide, Sie dem Freunde und ich dem Publikum, ſagen müſſen: daſs Lob und Tadel aus redlicher Überzeugung herſtammen, — daſs keine an-

---

Vielmehr hätte ſie jener Ungenannte ſorgfältig ſtudiren ſollen, was auf jeden Fall ehrenvoller für ihn geweſen wäre. — Krug muſs ſich auf ähnliche Art behandeln laſſen; auch der ehrwürdige Schulze wird verdächtigt, mitſammt der Hannöveriſchen Regierung. Das heißt auf eigene Rechnung viel gewagt! Aber es war wohl eben nicht viel zu wagen, weil kaum einer der betheiligten, längſt bewährten Männer darauf achten wird. Wenigſtens möchte Herbart, ſo weit ich ihn kenne, ſchwer zu überreden ſein, daſs es hier ſeine Ehre zu vertheidigen gelte. Viel eher wird man von Krauſe erwarten dürfen, daſs er ſich gegen Anwendungen verwahre, die von dieſem Beiſpiele aus gegen ſeine Moralphiloſophie, welche der ungenannte Schüler doch inne haben wird, gemacht werden könnten.

dere Absicht obwalte, als das Studium ächter Philosophie nach bester Einsicht zu fördern, und dass niemand hoffen dürfe, durch diese Briefe Herbarts Philosophie genau kennen zu lernen, wenn er es verschmäht, die Werke des Meisters selbst sorgfältig zu studiren. —

Über

Herbart's

Methode der Beziehungen.

Ein Beitrag

zur Revision der Metaphysik

von

H. H. E. Röer,

Doctor der Philosophie und Privatdozenten an der Universität zu Berlin.

Braunschweig.

Im Verlags-Comtoir.

1832.

Vorrede.

Jede allgemeine Untersuchung verfällt leicht in zwei Fehler, 1. daß sie die Beziehungen vergißt, welche sie zu dem Besondern hat. 2. daß sie das Besondere selbst in das Allgemeine hineinzieht und dadurch Bestimmungen erhält, die höchstens für einen Theil seiner Sphäre gelten können; wenn sich nicht das Schlimmere ereignet, daß daraus eine Verwirrung der Begriffe und der wissenschaftlichen Ansicht entsteht, die jede weitere Entwickelung aufhebt. Was das Erste betrifft, so scheint es sich von selbst zu verstehen, daß die Untersuchung eines von seinen Beziehungen losgerissenen Begriffs ohne allen wissenschaftlichen Werth ist. Doch gerade darin wurde in neuester Zeit am meisten gefehlt, besonders bei der Frage nach den Prinzipien der Metaphysik. Nicht die Prinzipien, was sie sind, welchen nothwendigen Fortschritt sie in sich tragen, wohin sie führen,

— suchte man zu erforschen, sondern lediglich die Möglichkeit, die Bedingungen eines Wissens überhaupt, — und aus der Möglichkeit sollten sich Prinzipien, sollte sich die Nothwendigkeit des Wissens ergeben. Ein durchaus verkehrter Weg! Denn um zu dem Letztern zu gelangen, mußte man die Strenge des Begriffs beiseit setzend, das Erste aufgeben, hinabsteigen in den Kreis der Erfahrung, in die Sphäre des Bewußtseins. So versank die ganze Fülle des im Bewußtsein Gegebenen mit seinem Drange nach stets erneuerter Forschung in den Begriff des Ich, oder in die Identität des Subjekts und Objekts u. s. w. Aus ihm sollte nun die Erklärung des Mannigfaltigen einer innern und äußern Welt hervorgehn, ein Unternehmen, das schon deshalb scheitern mußte, weil die Grundbegriffe willkürliche Hypothesen waren, denn indem man nach der Möglichkeit des Wissens fragte, ließ man sich nicht von der nothwendigen Entwicklung der Erfahrungsbegriffe leiten, sondern behauptete, daß zum Wissen die Identität des Subjekts und Objekts schlechthin erforderlich sei. Dies ist aber gerade der Begriff des Wissens, wie wir ihn beim Anfange der Untersuchung in uns vorfinden, und so ist der Versuch, die nothwendigen

Bedingungen des Wissens nachzuweisen, Nichts weiter, als eine Angabe der Merkmale des Bewußtseins.

Von dieser Untersuchung der metaphysischen Prinzipien bekenne ich nun ganz offen, daß sie in gegenwärtiger Schrift von mir nur im Allgemeinen gehalten ist, weil es gegen meine Absicht war, in das Besondere hinabsteigend, in jedem Prinzip die bewegende Kraft zur Entwicklung nachzuweisen, und das aus mehreren Gründen. 1. Die Prinzipien sind sehr bestimmt von Herbart aufgestellt; weshalb ich nur an ihn zu erinnern brauchte. 2. Allein aus dem Grunde mußten die Prinzipien vorangeschickt werden, weil aus ihnen die Nothwendigkeit einer Synthesis a priori sich ergiebt. Das Interesse sowohl einer geschichtlichen, als einer wissenschaftlichen Untersuchung über die besondern Prinzipien steht nicht in Frage. Eine solche Darstellung hätte uns aber zu weit geführt, und so mußten wir uns zunächst darauf beschränken, in dem Gegebenen die Antriebe zu einer nothwendigen Umbildung desselben im Denken allgemein nachzuweisen und zu zeigen, welche Begriffe es sind, und welche Entwicklung sie fordern. Im Geschichtlichen dagegen war es unsre Absicht, den ur-

ſprünglichen Drang des metaphyſiſchen Denkens und die Stufen bemerklich zu machen, welche es in ſeiner Bewegung durchlaufen muß.

Dieſe Schrift kann nur inſofern auf Erweiterung der Wiſſenſchaft Anſpruch machen, als die Natur einer polemiſchen Tendenz es mit ſich bringt; denn, die polemiſche Seite durchaus nicht verhehlend, würde vielmehr unſere Unterſuchung ihre Abſicht vollſtändig erreicht haben, wenn ſie eine lebhafte Diskuſſion erregte, eine Diskuſſion, die fern von den Intereſſen des Tages und der Partei, nur die Wiſſenſchaft im Auge hat, — wenn dieſe nicht etwa verloren gegangen und nur ein Kampf um die leere Stelle geblieben ſein ſollte!

Polemik iſt aber aus dem Grunde vorzüglich nothwendig, weil faſt überall nur eine Art des Philoſophirens anerkannt wird, welche durch die geſchichtlichen Ueberlieferungen, die Kant nicht zu überwältigen vermogte, wieder angeregt wurde, nämlich das Streben nach allumfaſſender Erkenntniß von dem Abſoluten aus. Natürlich genug, daß der, welcher, ſich einem ſolchen Beginnen entgegenſtellend, auf die ewigen Aufgaben der innern und äußern Natur hinwies, den Vorwurf tragen mußte, die Richtung der Zeit, und des-

halb der wahren Wissenschaft! nicht verstanden zu haben, — daß man darüber einig war, diese Bestrebungen ganz beseitigen zu dürfen. Aber jene ausschließende Philosophie zerfällt in sich selbst durch den Mangel einer gründlichen Durchbildung des Denkens und durch die Fortschritte der Beobachtung; denn trotz ihrer Anmaßung vermochte sie der Naturphilosophie nur neue Namen zu geben, welche das Gegebene in seiner ursprünglichen Form, wenn auch verhüllt, enthalten. Die Psychologie aber mußte gänzlich versinken in allgemeine Schemate, in Formeln, welche nur in der Hinsicht von Nutzen waren, daß sie wenigstens die Idee einer wissenschaftlichen Erkenntniß gegen die Anmaßungen der Empirie fest hielten. Erst in neuester Zeit fand Herbarts Streben von mehreren Seiten Anerkennung und Beachtung, und wir wollen insofern selbst einigen der schwächeren Rezensionen, die über Herbarts Metaphysik erschienen sind, ihren Werth nicht absprechen, wenn sie auch tiefer in die Prinzipien, und in die nothwendige, von jeder Persönlichkeit unabhängige Entwickelung und Umarbeitung derselben hätten eindringen sollen. Und gerade dies Bedürfniß, nämlich eine gründlichere Einsicht in die metaphysischen Prinzipien und in

deren nothwendige Entwicklung, wie sie Herbart darstellt, herbeizuführen, veranlaßte die gegenwärtige Schrift, welche der Verfasser hiermit dem Urtheile des unbefangenen wissenschaftlichen Publikums übergiebt. Möchte sie auch dazu beitragen, solch übereiltes Gerede, wie es sich am Schlusse des Artikels über Herbart im Konversazions-Lexikon der neuesten Zeit und Literatur von neuem findet, zur Ehre des philosophischen Strebens und seiner Wortführer in Deutschland endlich verstummen zu machen!

Ob Methaphyſik eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft ſei, oder ihre Grundbegriffe an ein höheres Wiſſen angeknüpft werden müſſen, darüber hat man viel ſeit Kant geſtritten, und das Erſtere häufig verneint. Statt des Namens der Metaphyſik folgten nach einander die Namen der Wiſſenſchaftslehre, der Naturphiloſophie, der (neuen) Kritik der Vernunft, der Logik. Mögen nun die neuen Namen von neuem Gehalte zeugen oder nicht, ſo deuten ſie doch wenigſtens auf verſchiedene Standpunkte, von welchen man die Methaphyſik beſſer zu überſchauen hoffte. Vortrefflich, wenn die neuen Namen den alten Streit von

dere Absicht obwalte, als das Studium ächter Philosophie nach bester Einsicht zu fördern, und dass niemand hoffen dürfe, durch diese Briefe Herbarts Philosophie genau kennen zu lernen, wenn er es verschmäht, die Werke des Meisters selbst sorgfältig zu studiren. —

Nied. ... 703

Über Herbart's Methode der Beziehungen.

Ein Beitrag zur Revision der Metaphysik

von

H. H. E. Röer,
Doctor der Philosophie und Privatdozenten an der Universität zu Berlin.

Braunschweig.
Im Verlags-Comtoir.

1833.

Sie ſtreben über die Schranken des Mechaniſchen hinaus. Man erkennt ſie auf den Gymnaſien am Widerſtande gegen den Zwang geiſtloſer Formen. Sie gehen halb dichtend, halb denkend darüber hinaus, und die Lehrer haben viel Mühe mit ihnen, bis ſie ſich kopfhängend fügen. Auf der Univerſität geht es dann drunter und drüber; des Poſitiven wird fürs Examen nicht genug gelernt, und es bleibt endlich kein anderer Ausweg, als Dichter oder Philoſoph zu werden, verſteht ſich dem Namen nach, wie wir dergleichen jetzt ſo viele haben. — Urtheilen Sie ſelbſt, ob Dieſe und Ähnliche für Herbarts Forſchungen aufgelegt ſein werden.

Nun kommt der Drang der Zeit hinzu. Die politiſchen Bewegungen nehmen bei den meiſten die ganze Kraft gefangen. Seit 1789 hat zwar Deutſchland die größte geiſtige Energie entwickelt und die meiſten philoſophiſchen Reſultate gewonnen; aber das gelang nur den vorzüglichen Männern, welche das gute Geſchick in einem kur-

zen Zeitraume zusammendrängte, und im Allgemeinen war zum Philosophiren keine Ruhe mehr. Die Folgen so vieler politischer Umwälzungen, so vieler Unglücksfälle mussten sich endlich auch hier zeigen. Vielleicht liegt dort ein Grund des Übels, woran die deutsche Philosophie, denn eine andere giebt es jetzt nicht, krankt. — Die jüngere Welt ist sogar aufgelegt, nichts gelten zu lassen, als was die bedenklichen Zeichen der Zeit an der Stirne trägt. Ächte Wahrheit und ächte Schönheit sind zwar zeitlos; aber das hilft ihnen nicht, sie sollen nun einmal der Zeit dienen. Dass dabei in allen höheren geistigen Angelegenheiten allerlei Auswüchse, ja gänzliche Verirrungen zum Vorschein kommen und Beifall ärndten müssen, ist kein Wunder. Sie fehlen auch wahrlich nicht, weder in der Kunst, noch im Wissen, noch im Glauben.

Am auffallendsten scheint Ihnen, dass selbst die Philosophen von Fach die Widersprüche in den unläugbaren Erfahrungsbegriffen nicht fühlen, oder

doch lieber vom endlichen Verſtande verächtlich ſprechen, als ihnen Aug' in Auge ſehen. Der Hauptmangel liegt im ſcharfen Denken. Man ſieht mit Klarheit weder das Äußere noch das eigene Innere, und Alles iſt in Nebel gehüllt, den man für einen ſüßen, magiſchen Duft hält. Wäre ſtatt dieſes romantiſchen Duftes Klarheit und Deutlichkeit im Denken, dann würde es viel ſchwerer halten, dem Unvermeidlichen aus dem Wege zu gehen. Nur die Schwächeren würden erlahmen, die Stärkeren aber verzweifeln oder ſich helfen laſſen, wenn ſie ſich ſelbſt nicht helfen könnten.

Selbſt etwas erfinden, das iſt ſüß. Mit dem beſcheidenen Erlernen deſſen, was Andere geleiſtet haben, iſt man nicht zufrieden. Lernen kann auch der mittelmäßige Kopf; aber nicht ſchaffen. Sogar der bloße Ruf des Genies iſt ein wünſchenswerthes Gut. »Drum weg mit dem verächtlichen Namen Schüler! Wir wollen es verſuchen, Meiſter zu ſein, ehe wir noch Schüler hießen!« — Aber was für eine Menge von Unſinn hat ſolcher

Dünkel in die Welt gesetzt! An wie vielen Vernachlässigungen ist er schuld! —

Werfen Sie aber auch einen Blick auf das große Volk der Nihilisten, die stets auf ein fremdes Urtheil warten, ehe sie ein eigenes haben und unbedingt vor der öffentlichen Meinung knieen. »Dies oder Jenes taugt nichts, weil es keinen allgemeinen Ruf hat,« — oder wie die Redensarten heißen. Als ob man nicht wüßte, wie wohlfeil manchmal Ruhm erworben und Epoche gemacht wird! Solche Künste sind nicht verborgen; aber jeder Ehrenmann verschmäht sie, und nur die Blindheit in Person kann auf so gewonnenen Ruhm etwas geben, oder das Werk verschmähen, dem er mangelt.

Aber warum traten die Schüler nicht auf? — Der Vorwurf trifft auch mich, und da die Andern ungefähr in derselben Lage gewesen sein werden, so hören Sie meine Beichte. Zunächst: Herbarts Philosophie ist kein Kinderspiel, wie Sie bemerkt haben werden, und wenn man sie

eben, etwa als Student, durchgearbeitet hat, dann kann man ſich ſchwer überreden, ſchon das Recht zum Mitſprechen erworben zu haben. Dies Gefühl war ſtark in mir, und ich werde deshalb wohl keinen Tadel verdienen. Nun drängt das Leben in den Beruf hinein. Die Theorie iſt leichter, als die Praxis, beſonders in der Pädagogik, der ich mich gewidmet hatte. Jeder kleinſte Theil des Geſchäffts tritt unmittelbar in ſittliche Beziehungen, — und man hat zu verweilender Spekulazion keine Zeit, keine Ruhe mehr. Die Sorge für das Gelingen des Geſchäffts, unvermeidliche Fehlgriffe, unvorhergeſehene Hinderniſſe, Konflikt entgegengeſetzter Meinungen u. ſ. w. nimmt die ganze Kraft in Anſpruch. Die Philoſophie tritt, wenn auch nicht in den Hintergrund, doch in eine der Nebenhallen, wo ſie zwar bei jedem Vorübereilen mit Sehnſucht angeblickt, aber nicht dauernd gepflegt wird, wie ſie es doch verlangt, und wie es nöthig ſein würde, wenn man der Welt davon erzählen wollte. —

Auch einen Blick in die Zukunft wagen Sie zu thun? Wohlan, ich will Ihnen folgen und meine Überzeugung mit der Ihrigen verbinden! Man wird noch manche Versuche machen. Der Wahn ist vielgestaltig; aber endlich wird man ihn bannen. Dann herrscht für lange Zeit Herbarts Lehre unangefochten, durchdringt die Wissenschaften und das Leben, und erhält eine Ausbildung, wie sie noch keinem Philosopheme zu Theil geworden. Das ist so gewiss und von aller Phantasie so weit entfernt, dass jeder Kenner von Herbarts Philosophie dieselbe Überzeugung hegen muss. Noch aber ist die Zeit nicht gekommen, denn noch regt sich der Wahn und will alle seine Gestalten erschöpfen. — Indem ich dies schreibe erschallt von München der Ruf einer neuen, noch unerhörten philosophischen Entdeckung *). In einem preis-

*) Sollte vielleicht das eben in München bei Georg Franz erschienene Heft: „Winke zur Kritik Hegels," das angekündigte neue philosophische Gestirn schon in nuce enthal-

lichen Enkomion auf Hegels Encyklopädie in den Berliner Jahrbüchern bescheidet man sich, ernsthaft und ruhig zu erwarten, was da etwa kommen möchte; Sie aber werden mit mir einverstanden sein, dass wohl nur eine neue Metapher, etwa mit der Hyperbel, gefunden sein möge, die unsere Asymptoten in Ewigkeit nicht berührt. — —

---

ten? — Die gute Absicht des ungenannten Verfassers ist, das übertriebene Lob, welches Hegeln gespendet zu werden pflegt, ein wenig zu mäßigen, und bei der Gelegenheit auf K. Chr. Fr. Krause aufmerksam zu machen. Die Mittel aber, deren er sich dazu bedient, sind größtentheils so übel, dass Krause selbst, der als ein redlicher und gerechter Mann bekannt ist, sie unmöglich billigen kann; denn der Widerstand der Welt, den seine Gelehrsamkeit und sein schriftstellerischer Fleiß in dem Grade, wie er ihn erfuhr, nicht verdient, hat ihn gewiss so tief nicht hinab gedrückt. — Besonders gegen eine Recension in der Leipz. Lit. Zeitung, die nur von Herbart herrühren kann, wird auf eine in jeder Rücksicht verwerfliche Art geeifert. In dieser Recension, welche eine der gedachtesten und inhaltreichsten des ganzen Jahrgangs ist, kann ich die Veranlassung zu einer so entwürdigenden Leidenschaftlichkeit nicht finden.

Sie bitten mich um die Erlaubniſs, meine Briefe über dieſen Gegenſtand einem Freunde mittheilen zu dürfen, und ich — war im Begriff, Ihre Einſtimmung zum Drucke derſelben zu wünſchen. — Da werden wir denn Beide, Sie dem Freunde und ich dem Publikum, ſagen müſſen: daſs Lob und Tadel aus redlicher Überzeugung herſtammen, — daſs keine an-

---

Vielmehr hätte ſie jener Ungenannte ſorgfältig ſtudiren ſollen, was auf jeden Fall ehrenvoller für ihn geweſen wäre. — Krug muſs ſich auf ähnliche Art behandeln laſſen; auch der ehrwürdige Schulze wird verdächtigt, mitſammt der Hannöveriſchen Regierung. Das heißt auf eigene Rechnung viel gewagt! Aber es war wohl eben nicht viel zu wagen, weil kaum einer der betheiligten, längſt bewährten Männer darauf achten wird. Wenigſtens möchte Herbart, ſo weit ich ihn kenne, ſchwer zu überreden ſein, daſs es hier ſeine Ehre zu vertheidigen gelte. Viel eher wird man von Krauſe erwarten dürfen, daſs er ſich gegen Anwendungen verwahre, die von dieſem Beiſpiele aus gegen ſeine Moralphiloſophie, welche der ungenannte Schüler doch inne haben wird, gemacht werden könnten.

dere Absicht obwalte, als das Studium ächter Philosophie nach bester Einsicht zu fördern, und dass niemand hoffen dürfe, durch diese Briefe Herbarts Philosophie genau kennen zu lernen, wenn er es verschmäht, die Werke des Meisters selbst sorgfältig zu studiren. —

Nied... 763

Über

Herbart's Methode der Beziehungen.

Ein Beitrag zur Revision der Metaphysik

von

H. H. E. Röer,
Doctor der Philosophie und Privatdozenten an der Universität zu Berlin.

Braunschweig.
Im Verlags-Comtoir.

1833.

Vorrede.

Jede allgemeine Untersuchung verfällt leicht in zwei Fehler, 1. daß sie die Beziehungen vergißt, welche sie zu dem Besondern hat. 2. daß sie das Besondere selbst in das Allgemeine hineinzieht und dadurch Bestimmungen erhält, die höchstens für einen Theil seiner Sphäre gelten können; wenn sich nicht das Schlimmere ereignet, daß daraus eine Verwirrung der Begriffe und der wissenschaftlichen Ansicht entsteht, die jede weitere Entwickelung aufhebt. Was das Erste betrifft, so scheint es sich von selbst zu verstehen, daß die Untersuchung eines von seinen Beziehungen losgerissenen Begriffs ohne allen wissenschaftlichen Werth ist. Doch gerade darin wurde in neuester Zeit am meisten gefehlt, besonders bei der Frage nach den Prinzipien der Metaphysik. Nicht die Prinzipien, was sie sind, welchen nothwendigen Fortschritt sie in sich tragen, wohin sie führen,

— suchte man zu erforschen, sondern lediglich die Möglichkeit, die Bedingungen eines Wissens überhaupt, — und aus der Möglichkeit sollten sich Prinzipien, sollte sich die Nothwendigkeit des Wissens ergeben. Ein durchaus verkehrter Weg! Denn um zu dem Letztern zu gelangen, mußte man die Strenge des Begriffs beiseit setzend, das Erste aufgeben, hinabsteigen in den Kreis der Erfahrung, in die Sphäre des Bewußtseins. So versank die ganze Fülle des im Bewußtsein Gegebenen mit seinem Drange nach stets erneuerter Forschung in den Begriff des Ich, oder in die Identität des Subjekts und Objekts u. s. w. Aus ihm sollte nun die Erklärung des Mannigfaltigen einer innern und äußern Welt hervorgehn, ein Unternehmen, das schon deshalb scheitern mußte, weil die Grundbegriffe willkürliche Hypothesen waren, denn indem man nach der Möglichkeit des Wissens fragte, ließ man sich nicht von der nothwendigen Entwicklung der Erfahrungsbegriffe leiten, sondern behauptete, daß zum Wissen die Identität des Subjekts und Objekts schlechthin erforderlich sei. Dies ist aber gerade der Begriff des Wissens, wie wir ihn beim Anfange der Untersuchung in uns vorfinden, und so ist der Versuch, die nothwendigen

Bedingungen des Wissens nachzuweisen, Nichts weiter, als eine Angabe der Merkmale des Bewußtseins.

Von dieser Untersuchung der metaphysischen Prinzipien bekenne ich nun ganz offen, daß sie in gegenwärtiger Schrift von mir nur im Allgemeinen gehalten ist, weil es gegen meine Absicht war, in das Besondere hinabsteigend, in jedem Prinzip die bewegende Kraft zur Entwicklung nachzuweisen, und das aus mehreren Gründen. 1. Die Prinzipien sind sehr bestimmt von Herbart aufgestellt; weshalb ich nur an ihn zu erinnern brauchte. 2. Allein aus dem Grunde mußten die Prinzipien vorangeschickt werden, weil aus ihnen die Nothwendigkeit einer Synthesis a priori sich ergiebt. Das Interesse sowohl einer geschichtlichen, als einer wissenschaftlichen Untersuchung über die besondern Prinzipien steht nicht in Frage. Eine solche Darstellung hätte uns aber zu weit geführt, und so mußten wir uns zunächst darauf beschränken, in dem Gegebenen die Antriebe zu einer nothwendigen Umbildung desselben im Denken allgemein nachzuweisen und zu zeigen, welche Begriffe es sind, und welche Entwicklung sie fordern. Im Geschichtlichen dagegen war es unsre Absicht, den ur-

sprünglichen Drang des metaphysischen Denkens und die Stufen bemerklich zu machen, welche es in seiner Bewegung durchlaufen muß.

Diese Schrift kann nur insofern auf Erweiterung der Wissenschaft Anspruch machen, als die Natur einer polemischen Tendenz es mit sich bringt; denn, die polemische Seite durchaus nicht verhehlend, würde vielmehr unsere Untersuchung ihre Absicht vollständig erreicht haben, wenn sie eine lebhafte Diskussion erregte, eine Diskussion, die fern von den Interessen des Tages und der Partei, nur die Wissenschaft im Auge hat, — wenn diese nicht etwa verloren gegangen und nur ein Kampf um die leere Stelle geblieben sein sollte!

Polemik ist aber aus dem Grunde vorzüglich nothwendig, weil fast überall nur eine Art des Philosophirens anerkannt wird, welche durch die geschichtlichen Ueberlieferungen, die Kant nicht zu überwältigen vermogte, wieder angeregt wurde, nämlich das Streben nach allumfassender Erkenntniß von dem Absoluten aus. Natürlich genug, daß der, welcher, sich einem solchen Beginnen entgegenstellend, auf die ewigen Aufgaben der innern und äußern Natur hinwies, den Vorwurf tragen mußte, die Richtung der Zeit, und des-

halb der wahren Wissenschaft! nicht verstanden zu haben, — daß man darüber einig war, diese Bestrebungen ganz beseitigen zu dürfen. Aber jene ausschließende Philosophie zerfällt in sich selbst durch den Mangel einer gründlichen Durchbildung des Denkens und durch die Fortschritte der Beobachtung; denn trotz ihrer Anmaßung vermochte sie der Naturphilosophie nur neue Namen zu geben, welche das Gegebene in seiner ursprünglichen Form, wenn auch verhüllt, enthalten. Die Psychologie aber mußte gänzlich versinken in allgemeine Schemate, in Formeln, welche nur in der Hinsicht von Nutzen waren, daß sie wenigstens die Idee einer wissenschaftlichen Erkenntniß gegen die Anmaßungen der Empirie fest hielten. Erst in neuester Zeit fand Herbarts Streben von mehreren Seiten Anerkennung und Beachtung, und wir wollen insofern selbst einigen der schwächeren Rezensionen, die über Herbarts Metaphysik erschienen sind, ihren Werth nicht absprechen, wenn sie auch tiefer in die Prinzipien, und in die nothwendige, von jeder Persönlichkeit unabhängige Entwickelung und Umarbeitung derselben hätten eindringen sollen. Und gerade dies Bedürfniß, nämlich eine gründlichere Einsicht in die metaphysischen Prinzipien und in

deren nothwendige Entwicklung, wie sie Herbart darstellt, herbeizuführen, veranlaßte die gegenwärtige Schrift, welche der Verfasser hiermit dem Urtheile des unbefangenen wissenschaftlichen Publikums übergiebt. Möchte sie auch dazu beitragen, solch übereiltes Gerede, wie es sich am Schlusse des Artikels über Herbart im Konversazions-Lexikon der neuesten Zeit und Literatur von neuem findet, zur Ehre des philosophischen Strebens und seiner Wortführer in Deutschland endlich verstummen zu machen!

Ob Methaphyſik eine ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft ſei, oder ihre Grundbegriffe an ein höheres Wiſſen angeknüpft werden müſſen, darüber hat man viel ſeit Kant geſtritten, und das Erſtere häufig verneint. Statt des Namens der Metaphyſik folgten nach einander die Namen der Wiſſenſchaftslehre, der Naturphiloſophie, der (neuen) Kritik der Vernunft, der Logik. Mögen nun die neuen Namen von neuem Gehalte zeugen oder nicht, ſo deuten ſie doch wenigſtens auf verſchiedene Standpunkte, von welchen man die Methaphyſik beſſer zu überſchauen hoffte. Vortrefflich, wenn die neuen Namen den alten Streit von

Grund aus zu vernichten vermochten! Doch er ist heftiger geworden, ohne daß man so genau wie in älterer Zeit weiß, warum man streitet. Um so eher müssen wir fürchten, daß ein falsches und verworrenes Streben den methaphysischen Begriffen eine Stellung gab, die ihrer Natur nicht gemäß war. Die Hauptbegriffe der Metaphysik, wovon jedes System an irgend einem Orte bestimmte Rechenschaft geben muß, sind aber die des Dinges mit mehreren Merkmalen (der Substanz) der Veränderung, der Materie und des Ich. Sie auf nothwendige Art zu bestimmen und zu verknüpfen, ihre Giltigkeit und ihren Zusammenhang in unserm Wissen nachzuweisen, ist die Aufgabe der Wissenschaft, die nach ihren Prinzipien den Namen erhalten muß.

Damit der Grund nicht wanke, ist es das Erste, die Prinzipien festzustellen, freilich nur deßhalb, weil sie bei der Menge streitender Meinungen so leicht verkannt werden, weil man sich gewöhnt hat, mit den Blicken umherzuschweifen unter dem Fließenden geschichtlicher Überlieferun-

gen; denn es wäre lächerlich, wenn die Prinzipien selbst einer Stütze bedürften; daß man sie als solche in ihrer Unwandelbarkeit und in ihrer treibenden Kraft erkenne, ist es nur nöthig, sie aus der verhüllenden Masse vorübergehender Erscheinungen hervorzuheben. Das Zweite ist, daß wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, wie aus den Prinzipien etwas folgen könne, welche nothwendige Art des Fortschritts sie dem Denken bei seiner Entwicklung vorschreiben.

Sind nun die Principien der Metaphysik Real- oder Erkenntnißprinzipien, d. h. beginnt die Wissenschaft sogleich mit der Darstellung des Realen, wie es der Erfahrung zum Grunde liegt, oder muß sie sich erst zu ihm erheben durch Prinzipien, die zwar das Reale selbst nicht abbilden, aber doch nothwendig zur Erkenntniß desselben führen? Darüber hat das unmittelbar Gegebene zu entscheiden. Ohne Zweifel werden wir dadurch zu den Prinzipien gelangen, wenn wir uns nur seiner Leitung völlig überlassen. Doch auch das historisch Überlieferte oder die Wissenschaft in ihrer

zeitlichen Entwicklung macht Ansprüche geltend, die wir nicht außer Acht lassen dürfen, vielmehr soll es uns Stoff zur Kritik geben. Die Ausbildung der Systeme bis ins Einzelne zu verfolgen, liegt nicht in unserer Absicht; wir beschränken uns auf die Kritik der Prinzipien, welcher sie sich zur Erkenntniß des Realen bedienten. Ebenfalls übergehn wir die Systeme, welche dem Denken keinen Standpunkt darbieten, den es irgend einmal durchlaufen muß.

Die verschiedenen Stufen, durch welche das Denken hindurchgeht, ergeben eben so viele Weltansichten. Werden diese den Streit zu schlichten vermögen? Wer auf dem höhern Standpunkte steht, scheint mit Recht zu verlangen, daß man sich zu ihm erhebe. Was gewinnt man dadurch? Vielleicht an Weite der Aussicht. Werden sich dieser aber wohl die Begriffe bequemen? Das ist sehr gleichgiltig, wenn der Standpunkt nur der höchste ist. Unbekümmert, wie man sich zu ihm erhoben habe, wird man versuchen, ihn als den einzig möglichen zu setzen, in der festen Überzeu-

gung, daß er nicht nur die Aussicht erweitere, sondern auch die Gegenstände des Sehens aus sich selbst erzeuge. Uns aber kann weder die tiefere noch die höhere Stufe an sich interessiren, wofern nicht ein bestimmter spekulativer Gedanke nothwendig darauf führte; denn der scheinbare Reichthum und die Erhabenheit einer Weltansicht gilt der theoretischen Untersuchung Nichts. Die Bestimmung darüber fällt dem ästhetischen Urtheil anheim, vor dessen ungetrübtem Blicke freilich sehr oft die eingebildete Größe und Erhabenheit in Nichts verschwindet.

Die Metaphysik soll die Erkenntniß des Seienden geben, wie es den Erscheinungen zum Grunde liegt. Die Erscheinungen sind die Thatsachen unsers Bewußtseins, welche das Seiende zuvörderst abzubilden, beim Erwachen der Reflexion aber wenigstens in irgend welchem Zusammenhange damit zu stehn vorgeben. In diesen Thatsachen unsers Bewußtseins wird eine unendliche Mannigfaltigkeit von Dingen vorgestellt, die ein einziges Ganze, eine Welt bilden. Schlechthin unabhän-

gig scheint jedes Ding von allen übrigen zu sein und keines andern zu seinem Bestehen zu bedürfen, weil es dasselbe bleibt in allem Wechsel, und doch ist es wieder mit allen auf's festeste verknüpft; denn jedes hat eine unendliche Reihe des Wechsels durchlaufen und scheint ihn fortwährend durchlaufen zu müssen. Durch diesen Wechsel sind alle mit allen in der verschiedensten Wirkung und Gegenwirkung verbunden, so daß sie sich auf's Mannigfaltigste in beständigem Werden bestimmen und verändern, ohne sich gegenseitig zerstören zu können. Von Uns wird die äußere Welt vorgestellt, und wir fühlen uns so an ihre Anschauung gebunden, daß wir sie nicht willkührlich zu verändern vermögen. Obwohl durch und durch in unserm ganzen Dasein von der äußern Welt bestimmt, ist uns doch eine Rückwirkung auf sie möglich, und eben dadurch unterscheiden wir von ihr die innre Welt der Gedanken, welche ebenfalls als ein lebendiges Ganze von Kräften erscheint, die sich widerstreben, aufheben oder begünstigen. Trotz dem unläugbaren Zusammenhange, in welchem

beide Welten ſtehn, ſcheinen ſie doch in ihrer innern Entwicklung, in der Wirkſamkeit ihrer eigenthümlichen Thätigkeiten durchaus geſondert zu ſein. Andre Geſetze gelten für das Räumliche, andre für das Geiſtige. In der Welt der Gedanken findet ſich Nichts von Bewegungen, von den räumlichen Kräften der Attrakzion und Repulſion, in der Sinnenwelt Nichts von dem wechſelnden Spiele, von der Klarheit und Dunkelheit, von dem Verſchwinden und Wiederkommen, von dem wechſelſeitigen Durchdringen der Vorſtellungen, wenn man nicht leere unverſtändliche Analogieen an die Stelle eines deutlichen Gedankens ſetzen will. Nur die Ordnung der Zeit beherrſcht beide. Dieſe gänzliche Verſchiedenheit der geiſtigen und räumlichen Erſcheinungen macht es dem geſunden Verſtande unmöglich, für ſie ein und daſſelbe Prinzip der Erklärung anzunehmen; denn nur aus dem Gleichen iſt Erklärung möglich. (Fries) Aus der Mannigfaltigkeit der geiſtigen Erſcheinungen hebt ſich vor Allem das Ich hervor, als das unter dem daurenden Wechſel des mehr oder minder

Beweglichen ſich ſtets Gleiche, welches den Lauf und das Spiel der Gedanken an ſich zu feſſeln, nach ſich zu ordnen ſcheint, welches alle Vorſtellungen durchdringt, in allen ſich ſpiegelt, ſo daß, wenn von der Realität des geiſtigen Lebens die Rede iſt, das Ich als Grund und Mittelpunkt der innern Thätigkeit ſich geltend macht, von welchem gleich Strahlen die verſchiedenen Äußerungen der einen wirkenden Kraft ausgehn.

Dieſe Weltanſicht mag ſich wohl in dem unbefangenen gebildeten Bewuſtſein finden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ein ſolches Bewuſtſein nicht die früheſte Entwicklung des menſchlichen Geiſtes ſein, daß aus ihm nicht der erſte Anſtoß hervorgehen konnte, welcher das Denken zur metaphyſiſchen Spekulazion hintrieb. Beim erſten Erwachen des Denkens fühlt ſich vielmehr der Menſch mit der Natur identiſch und vermag von ihr ſein eigenthümliches Weſen nicht zu ſondern. Seine Reflexion geht nicht unmittelbar auf ihn ſelbſt, ſie geht auf die großen Erſcheinungen der Natur, und nur, inſofern er ſich ſelbſt als ein

aus ihr hervorgegangenes Wesen erscheint, mittelbar auf ihn zurück. Auf diesen Unterschied in der Ansicht kommt für die Spekulazion durchaus Nichts an; die eine Ansicht ist nur gebildeter als die andre, weil sie eine größere Reife der Reflexion voraussetzt; aber das ist sehr wohl zu beachten, daß beide gleich mangelhaft sind, daß sie der Spekulazion denselben Stoff zur Bearbeitung darbieten, und die gebildetere in der That einen noch reicheren, weil in ihr das Ich mit seinen Ansprüchen auf Realität hervortritt. In beiden Ansichten zeigen sich die ersten rohen Anfänge des Denkens, die aber eher ein Produkt der nothwendigen Entwicklung des geistigen Lebens überhaupt als der besonnenen, selbstbewußten Reflexion sind.

Fragen wir nun, warum eine solche Auffassung der Welt nicht genüge, warum man sich vielmehr von jeher bestrebt habe, darüber hinauszugehn, die Begriffe über den nothwendigen Zusammenhang des Gegebenen auf andre und andre Art zu bilden, sie zu ergänzen, neue an die

Stelle der alten zu setzen? Betrachten wir das Gegebene als ein Ganzes, so scheint sich der Phantasie ein unermeßliches Feld zu beliebiger Verknüpfung desselben auszudehnen, welche Verknüpfung natürlich keinen größern Werth als den eines kombinatorischen Spieles für sich aufweisen kann; denn die Welt als ein Ganzes ist uns nicht gegeben; ursprünglich gegeben sind nur die einzelnen Anschauungen. Wenn überhaupt eine nothwendige Verbindung der einzelnen Erscheinungen vorhanden ist, so kann die Erkenntniß derselben nur durch sie möglich sein. Die Anschauungen selbst, welche sich auf das Reale beziehen, verändern sich nun auf keine Weise; wir finden uns vielmehr an eine bestimmte Form ihrer Auffassung gebunden, und so lange wir uns lediglich der Anschauung hingeben, ändert sich Nichts in unserer Ansicht über das Reale. Diese Thatsache daß die Anschauungen vor wie nach dem Denken unveränderlich bleiben, ist für die Spekulazion unendlich wichtig; nur die Art, wie wir sie auffassen, in welchem Zusammenhange sie mit

dem Realen und mit unſerer Erkenntniß ſtehen, kann ſich auf ſehr mannigfaltige Weiſe umwandeln. Mit einem Worte: Es verändern ſich unſre Begriffe über das Angeſchaute, und dieſe Umwandlung geſchieht mit dem Anfange des Denkens. Auf welche Art wird nun das Denken die Begriffe der Erfahrung umzubilden vermögen? Betrachten wir ſie als Begriffe an ſich, ohne auf ihren Inhalt Rückſicht zu nehmen, ſo ſcheint es erlaubt zu ſein, ſie auf's mannigfaltigſte zu verknüpfen, aus dem Gleichen der verſchiedenen Begriffe höhere, aus dieſen wiederum höhere zu bilden, bis wir zum höchſten Abſtraktum gelangt ſind, und von dieſem rückwärts zu den niedrigern Begriffen hinabſteigend, werden wir zuletzt wieder die Begriffe von den einzelnen Anſchauungen erreichen. Dieſe Verbindung könnte man, wenn es beliebte, ein Syſtem nennen. Nur möchte der Weg rückwärts nach den beſondern und einzelnen Begriffen hin etwas ſchwierig ſein, wenn man nicht auf den erſten nach den allgemeinen Begriffen hin zurückſieht. Wie wollte man

auch jenes höchste Abstraktum eintheilen? Durch höhere Begriffe? Das streitet gegen die Voraussetzung. Durch niedre? Das sollten und durften wir nicht; denn es verräth sich dadurch, daß der höchste Begriff als solcher kein besonderes Prinzip in sich trage, aus ihm hinaus zu gehn, und eben dadurch wird das Willkührliche des ganzen Verfahrens offenbar. Vielmehr: Sind die Begriffe über das Gegebene irgend tüchtig, stellen sie das Reale so dar, wie es der Erfahrung wirklich zum Grunde liegt, so vermag das Denken an ihnen Nichts zu verändern. Sie zu denken und in diesem Denken zu beharren, ist ein und derselbe Akt; doch die beständige Umbildung derselben ist eine Thatsache der Geschichte. Mithin scheint der eigenthümliche Inhalt der gegebenen Erfahrungsbegriffe dem Denken zu widerstreiten. Wie ist das möglich? Ist das Denken von so besonderer Natur, daß es den Widerstreit gegen sich in die Begriffe erst hineinlegt? Oder ist sich beides, die Begriffe und das Denken, so entgegengesetzt, daß beim Zusammentreffen Eins das

Andre zu vernichten strebt? Im ersten Falle möchte wohl das Denken sich selbst widerstreiten; über jene Begriffe könnte es Nichts zu entscheiden haben. Im zweiten Falle würde sich beides in der That vernichten, und weder das Denken noch das Angeschaute übrig bleiben. Es ist daher einleuchtend, daß in jenen Begriffen selbst die Elemente des Streites liegen müssen. Die Begriffe enthalten in sich die einzelnen Anschauungen, und diese bestehn aus Materie und Form; der Materie soll die Form gemäß sein. Die Materie der gegebenen Anschauungen. sind die einfachen Empfindungen, und deren bestimmte Verknüpfung ist ihre Form. Form ohne Materie ist Nichts (anders ausgedrückt: Verbindung ohne Verbundenes ist Nichts) und umgekehrt: Jede Materie hat eine bestimmte Form, welche aus jener hervorgehn muß. Allein die Form scheint den Anschauungen ganz unwesentlich zu sein; denn sie deutet durch Nichts ihren Ursprung aus der Materie an. Trennt man beides, so entsteht nicht der geringste Widerspruch; nur will sich das Ge-

gebene dieſer Trennung nicht fügen, ſondern beharrt beſtändig in derſelben Form. Mögen die Formen der Materie auch unweſentlich ſein, ſo ſcheinen ſie ihr doch nicht zu widerſprechen. Nach der Logik wenigſtens dürfen durchaus verſchiedene Merkmale in einem Begriffe zuſammentreffen, wenn ſie ſich nur nicht kontrair oder kontradiktoriſch entgegengeſetzt ſind. Die Thatſache, daß Form und Materie des Gegebenen keinen Zuſammenhang unter ſich zu haben ſcheinen, ſich aber doch von einander nicht trennen laſſen, iſt freilich höchſt merkwürdig; aus dem Letztern wird man wohl leicht ſchließen, daß ein Zuſammenhang daſein müſſe, man weiß nur nicht Wie; das Denken erhält nämlich durch jene Thatſache keine beſtimmte Richtung, auf eine nothwendige Weiſe darnach zu forſchen. Woher indeſſen dieſe Richtung komme, iſt leicht zu erkennen. Die gegebenen Begriffe ſollen das Reale darſtellen. In ihnen, als einer Zuſammenfaſſung mehrerer Merkmale liegt nichts Widerſprechendes, und mithin kein Antrieb zum Fortſchreiten, wohl aber darin, daß dieſe

bestimmte Zusammenfassung auf Realität Anspruch macht. So entsteht die Metaphysik durch den Streit eines einzigen Begriffes mit den Begriffen, welche das Reale abzubilden vorgeben, durch den Streit des Seins gegen die Begriffe der Erfahrung. Es zeigt sich nämlich bei einiger Reflexion, daß das, welches ursprünglich als ein Reales gesetzt war, den Forderungen des Realen nicht entsprach. Ein Reales mußte aber gesetzt werden; deßhalb sank die Realität des Gegebenen zur Erscheinung herab, und das Reale selbst wurde mehr in der Tiefe gesucht. Durch die verschiedene Art, wie man diesen Streit der Erfahrungbegriffe mit dem Sein zu lösen suchte, entstanden die verschiedenen Systeme, von denen wir jetzt die bedeutendsten zur Kritik herausheben. *)

*) Ein System kann das Erzeugniß eines sehr tiefen Denkens sein, und doch der Wahrheit sehr fern stehn. Darüber im Allgemeinen eine Bemerkung. Es ist ein schlechthin verwerflicher Grundsatz, die Erfahrung mit den Resultaten eines philosophischen Systems zu vergleichen, um über dessen Wichtigkeit für die Entwicklung

Wie auch das Reale aufgefaßt und bestimmt werde, welche Veränderungen der Begriff desselben auch durch das Denken erfahre, so muß doch jede wahrhafte Spekulazion von den Thatsachen

---

der Philosophie zu entscheiden. Philosophiren ist Denken; aber die Uebereinstimmung der Resultate eines Systems mit der Erfahrung ist nicht nothwendig ein Zeichen von der Richtigkeit des Denkens. Es ist vielmehr sehr häufig der Fall, daß die unbedeutendsten Systeme gerade diese Uebereinstimmung für sich aufweisend auf ihre Unfehlbarkeit pochen, und nun auf keine Weise ihre Unhaltbarkeit einzusehn vermögen. Eine solche Uebereinstimmung mit der Erfahrung, ist hier die Folge eines schwachen Denkens und entstand nur daher, daß man die Erfahrung, so wie sie sich giebt, in das System aufnimmt und sie nur in andre allgemeine Formeln einhüllt, welche Formeln sich höchstens einer logischen Ordnung bequemen müssen. Dies ist die wahre Sandwüste des Geistes, wo das Streben nach Wissenschaft in ein nichtiges Behagen sich verwandelt und alle kräftige Bewegung des Denkens sich verliert, ohne daß für das Leben etwas gewonnen wird. Im Gegentheil: Die Kraft der Spekulazion erscheint erst dann, wenn sie die Erfahrung gänzlich vernichtend aus dieser Vernichtung ihr eigenthümliches Leben empfängt, unbekümmert, wohin diese Bewegung sie führen mag. Ist diese Kraft deßhalb eine zerstörende? Dann würde sie in der Zerstörung ihr Ziel finden; aber die

des Bewußtseins ausgehen, welche uns eine Erkenntniß des Realen zu bieten scheinen. Mag das Reale durch seinen Begriff sich noch so weit von ihnen entfernen, von dem Realen überhaupt wissen wir nur durch sie, und nur durch sie ist es möglich, zu einer gründlichen Erkenntniß des Realen zu gelan-

---

Zerstörung erzeugt sie erst, denn die Begriffe der Erfahrung stehn unwandelbar trotz ihrer innern Widersprüche. Große Denker haben diese von jeher erkannt und sie zu überwältigen gesucht, indem sie sich den Antrieben derselben im Denken ganz überließen. Einseitige Vertiefung in diese Widersprüche mußte wohl einseitige Systeme hervorbringen, die durch ihre Einseitigkeit von ihrer Unrichtigkeit freilich ein offenbares Zeugniß geben, deren Werth für die Entwicklung des Denkens aber nie verschwinden wird. Freilich sind sie nicht dazu geeignet, einen Eklektizismus zu begünstigen, weil sie nicht gestatten, daß man einige Gedanken aus ihnen zum beliebigen Schmucke sich auswähle; denn ihr Werth besteht lediglich in der Schärfe und Konsequenz des Denkens. Jedes einzelne Resultat, aus dem Ganzen herausgerissen, ist für sich Nichts. Ein solcher Denker war Fichte, an Schärfe und Konsequenz bedeutender als Kant. Für eine bequeme Uebersicht genießender Zuschauer hatte Fichte wenig zu bieten; das verwehrte die Tiefe seiner spekulativen Kraft.

gen, indem sie mit ihm in irgend einem Zusammenhange stehen müssen; denn mag ihre Realität verschwinden, so bleibt doch ihr beharrlicher Schein, der als ein Relatives aus dem Absoluten (dem Realen) erklärt zu werden verlangt. So haben die verschiedenen Systeme folgende Fragen zu beantworten: Wie können uns die Thatsachen des Bewusstseins eine Erkenntniß des Realen vermitteln? In welchem Zusammenhange steht das Reale mit diesen Thatsachen?

Das Einfachste ist, bei den Thatsachen, und bei dem, was an ihnen ein unbewustes Denken schon verändert hat, stehn zu bleiben, so wie die Realität dessen, was als real vorgestellt wird, fest zu halten. Die Thatsachen scheinen nun das Reale auch seiner Qualität nach abzubilden, und so wird man das Reale theils durch den Begriff des Seins, theils durch den Begriff der Qualität zu bestimmen suchen. Dies kann auf sehr verschiedene Art geschehn, je nachdem man die Qualität des Realen in jenen Thatsachen zu erkennen glaubt. So kann man es nach einer sehr

rohen Vorstellung auffassen als das Ausgedehnte, als Materie, nach einer gebildetern als das, was der Materie zum Grunde liegt, mit mancherlei Eigenschaften und Kräften ausgestattet. Alle diese Begriffe scheinen etwas vom Realen auszusagen, und deßhalb müssen sie zu seiner Bestimmung dienen. So wie sie ein zufälliges Denken oder eine nothwendiger Prozeß der geistigen Regsamkeit in uns erzeugt haben, nimmt sie dieses System in sich auf. Der logische Zusammenhang ist hier das Wichtigste, und so kommt man zu einem Systeme (Klassifikazion) von höhern und niedern Begriffen, in welchem diese durch jene bestimmt werden. Durch eine solche Reihe von übergeordneten und untergeordneten Begriffen hofft man das Reale von Grund aus zu erkennen, indem die allgemeinen Begriffe zu allgemeinen Attributen des Realen werden. Nach einer sonderbaren Täuschung! denn sind jene Begriffe in der That Attribute des Realen, so muß der Begriff des Realen sie nothwendig in sich enthalten, und es bedarf nicht der Abstrakzion vom Besondern, weil sie, um dem Realen etwas zu ge-

ten, selbst ein Besondres sein müssen. Die mannigfaltigen Eigenschaften, Vermögen und Kräfte zu tragen, wird das Reale als Substanz gesetzt, und nur in der einzigen Hinsicht hat der Begriff des Seins eine Bedeutung für dieses System, daß die Substanz als Dasselbe zu ihren Attributen hinzukommt und in allem Wechsel beharrt. Die Frage, wie der Substanz ihre Attribute ein wohnen können, beantwortet das System durch eine Eintheilung derselben in nothwendige und zufällige, innere und äußere u. s. w. Dadurch hat man nun einen doppelten sehr bedeutenden Fehler begangen. Erstlich: Statt den Begriff des Seins für sich aufzufassen, abstrahirte man ihn aus den Thatsachen, wodurch er natürlich gänzlich entstellt werden mußte, und durch ihn suchte man wieder das Gegebene zu bestimmen, welches, nun als eine wahrhafte Erkenntniß des Realen galt. Zweitens: Der Begriff der Substanz ist in dem System nur durch allgemeine Begriffe gebildet, indem man das Reale mit möglichen Attributen verknüpfte. Der Begriff

des Realen enthält aber Nichts von Attributen, wenn man ſie nicht willkührlich vorausſetzt. So konnte der Begriff der Subſtanz unmöglich ein Antrieb zu gründlicher Spekulazion werden, indem dieſe Entſtellung jede weitere Forſchung abſchneidet. Der Begriff der Subſtanz iſt freilich nicht gegeben; er entſteht aber nothwendig aus dem gegebenen Begriffe des Dings mit mehreren Merkmalen. In unſerer Erfahrung finden ſich nämlich ſehr mannigfaltige Verbindungen von einfachen Empfindungen zu einem Ganzen, welche wir Dinge nennen. Jedes Ding beſteht aus Materie und Form; ſeine Materie ſind die Merkmale (die einfachen Empfindungen), ſeine Form iſt die Verknüpfung dieſer Merkmale zur Einheit. Fragen wir nun, was das Ding ſei, ſo glaubt man das Was durch Aufzählung der Merkmale zu beſchreiben. Aber ſo geht die Einheit des Dings verloren; denn die einzelnen Merkmale ſind ſchlechthin unabhängig von einander, indem keins auf das andre und auf eine Verbindung mit ihm zu einem Ganzen hinweiſt. Es

entſteht dadurch eine Vielheit des Seienden. Dieſes anzunehmen verbietet uns wieder das unzertrennliche Zuſammen der Merkmale, da keins ſich willkührlich aus der Verbindung abſondern läßt; jedes iſt vielmehr nur mit den andern gegeben. Will man nun etwa das Ding als den unbekannten Beſitzer der Merkmale erklären? Dadurch verſchwindet die innere Vielheit keineswegs; denn das Ding beſteht nun aus der unbekannten Qualität und aus der vielfachen Art ſeines Beſitzens der Merkmale, und außerdem iſt ein Zuſatz in das Gegebene gekommen, der nicht in ihm lag. Die Einheit des Dings iſt nicht unabhängig von ſeinen Merkmalen, ſondern lediglich durch ſie gegeben, und nur ihr unzertrennliches Zuſammen zwingt uns, überhaupt eine Einheit anzunehmen. Daraus folgt, daß die Eine Hindeutung auf's Sein, welche in der Verbindung der vielen Merkmale liegt, gleich ſein müſſe den vielen Hindeutungen auf's Sein, welche unmittelbar die einzelnen Merkmale in ſich tragen, d. h. die vielen Hindeutungen auf's Sein müſſen in dem Einen

Seienden ihren Ausdruck finden; beides muß in dieselbe Einheit zusammenfallen. Dies ist der Begriff der Substanz, ein Begriff, welchen das Gegebene verbürgt, indem es nothwendig auf ihn führt, welcher aber dennoch widersprechende Elemente in sich enthält und deßhalb einer nothwendigen Veränderung bedarf. *)

Außer dem Wesen des Realen ist nun noch zu bestimmen, wie wir von dem Realen überhaupt etwas wissen können, und welche Stellung wir selbst in der Welt des Realen einnehmen. Mit dem allgemeinen Begriff der Substanz verglichen, ist die Seele ebenfalls Substanz und enthält nach Art der Substanzen ein Aggregat der mannigfaltigsten Eigenschaften und Kräfte, welche sich entweder selbstthätig entwickeln, oder einer Anregung von außen bedürfen. Welches von beiden dieses System auch annehme, ist gleichgiltig; es kann doch nicht über die von ihm selbst gesetzten

*) Siehe Herbarts Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie §. 101. Herbarts Metaphysik, 2ter Theil §. 215.

[illegible] Mag es das Reale näher oder ferner rücken, zu einer gründlichen Auffassung desselben gelangt es nie.

Der Zusammenhang zwischen uns und dem Realen entstehe dadurch, daß wir von ihm irgendwie verändert werden. Von welcher Art auch die Veränderung sei, es erhebt sich die Frage, wie wir von irgend einer Veränderung in uns wissen können. Wenn die Veränderung nur eine Modifikazion von uns selbst ist, so mögen wir uns wohl darin irgendwie erkennen, doch nicht etwas außer uns. *) Nun wohl, wird man sagen, das Vernunftwesen erkennt sich selbst, seiner Wesenheit nach; folglich kann es von ihr jede Verände-

*) Daß die Veränderung durch einen physischen Einfluß zu uns komme, diese Hypothese ist zu ungereimt, als daß wir sie hier weiter auseinandersetzen sollten. Wenn wir den Begriff des physischen Einflusses streng nehmen, so entsteht dadurch in der That keine Modifikazion in uns. Ein physischer Einfluß bleibt uns nämlich immer ein Aeußeres und verändert in uns Nichts. Verändert er uns aber irgendwie, so ist dadurch der Begriff selbst aufgehoben, und wir wissen nur um die Veränderung.

rung unterscheiden, die nicht ursprünglich aus seiner Natur fließt. Daher das Wissen von einer Welt außer uns. Dem Vernunftwesen wird Selbstbewußtsein als sein eigenthümliches Wesen zugeschrieben und das Selbstbewußtsein ist das Wissen von Sich. Folglich muß man dieses Sich kennen, wenn man eine Modifikazion davon unterscheiden will. Aber das Sich entzieht sich dem Wissen. Um dafür etwas an die Stelle zu setzen, geht man aus dem Begriffe des Selbstbewußtseins heraus, und sucht in der Erfahrung darnach. So schreibt man sich mannigfaltige Vermögen zu, die in beständiger Wechselwirkung das eigenthümliche Leben des vernünftigen Geistes ausmachen sollen. Nun kann man aber alle verschiedenen Vermögen, wie Verstand, Einbildungskraft, Vernunft u. s. w. durchaus nicht erklären, ohne sie auf etwas Äußeres zu beziehen; es muß etwas verstanden, eingebildet, vernommen werden. Mithin weit gefehlt, daß man aus dem Selbst die Modifikazionen erkenne, scheint es vielmehr, daß man erst durch diese von jenem wisse. Und

nun die Hauptsache: Das Wirken und Leiden eines Realen ist ein widersprechender Gedanke. Das Reale besteht in sich selbst und bedarf keines Andern. Wird es als thätig gedacht, so muß man in seinem Begriffe noch ein Andres voraussetzen, worauf es wirke *). Folglich kann die Thätigkeit dem Realen nicht vermöge seiner Natur zukommen, und noch weniger das Leiden, indem es dadurch etwas, was seiner Natur fremd ist, was es nicht ist, annimmt. Eben so unbegreiflich und widersprechend ist die selbstthätige Entwickelung des Realen, welche auf den Begriff des absoluten Werdens führt. Wenn man auch durch diese Hypothese die Schwierigkeiten der Veränderung eines Realen durch ein Andres vermeidet, die Widersprüche bleiben, indem nun das Reale in sich selbst widersprechende Elemente trägt; man wird in den Begriff des Realen Seiendes und Nichtseiendes hineinlegen müssen **). Die Widersprüche in dem Begriffe der Veränderung

*) Herb. L. z. E. in d. Philos. §. 106.

**) Herb. L. z. E. in d. Philos. §. 108.

dürfen uns keineswegs verleiten, den Begriff selbst als ungereimt zu verwerfen; im Gegentheil die Erfahrung zwingt uns jeden Augenblick, die Veränderung als giltig anzuerkennen, und lediglich durch diesen Begriff ist es möglich, den wahrhaften Zusammenhang zwischen uns und einer realen Welt außer uns gründlich einzusehn. Das Wichtigste ist, den Begriff der Veränderung in seiner Schärfe, d. h. mit seinen Widersprüchen festzuhalten, die Widersprüche nicht durch ein willkührliches Denken zu entfernen, indem man sich den Hypothesen von einer äußern Anregung oder von einer sich selbst entwickelnden Thätigkeit des Realen überläßt, sondern die Widersprüche aus dem Begriffe selbst zu vernichten sucht.

Es ist in der Natur jenes Systems, daß es das Reale als einen Größenbegriff auffasse, da es das Reale aus einer Menge verschiedener Attribute zusammensetzt. Folglich: je mehr Attribute, desto mehr Realität. *) So entsteht

*) Das Zusammensetzen des Realen ist von jeher

durch das Aufheben jeder Beschränkung der Begriff eines höchsten, allerrealsten, schlechthin absoluten Wesens, welchem man nun Alles zuschreibt, was man früher als real bezeichnete, und so verschwindet in der Realität des Absoluten die Realität der übrigen Wesen, die aus dem Absoluten mithin hervorgegangen sind. Wie soll man sich dieses Hervorgehen

---

ein Hauptfehler aller Spekulazion gewesen. S. z. B. Spinozäs Ethik. p. I. prop. 9. In gewisser Beziehung ist der Satz: Je mehr Attribute, desto mehr Realität, richtig, wenn man ihn so übersetzt: Je mehr absolut Gesetztes, desto mehr Reales; doch so ist es nur ein identischer Satz. Unter Attribut versteht man nämlich das, was das Wesen des Realen ausmacht, so daß, wenn man das Attribut setzt, auch das Reale gesetzt ist, wenn man das Attribut aufhebt, man auch das Reale aufgehoben hat. Der Begriff des Attributes ist daher mit dem Begriffe des Realen als einer Qualität, die schlechthin unabhängig von jedem Andern gedacht werden soll, Eins und Dasselbe. Man fehlte nur darin, daß man mehrere Attribute in einen Begriff zusammenfaßte. Dadurch verschwindet in der That der Begriff des Attributes, welches unabhängig von jedem andern sein und doch mit einem Andern nothwendig zu derselben Einheit zusammen treten soll.

denken? Den Pantheismus sucht man gern zu vermeiden, und deshalb sondert man das Hervorgebrachte von dem Hervorbringenden. Aber ein solches Absondern ist unmöglich. Man muß zugestehn, daß entweder Nichts aus einem Andern hervorgehe, oder wenn es hervorgeht, es zu diesem gehöre, daß es mithin begriffen werden müsse, wenn man nicht ein Werden aus Nichts annehmen will, wodurch der hervorbringenden Kraft sowohl Gegenstand als Richtung fehlen würde.

Für wahrhafte Spekulazion ist durch dieses System wenig oder Nichts gewonnen; gewonnen ist höchstens eine Übersicht von Begriffen, die nach ihrer Allgemeinheit mit einander verknüpft sind. Das freilich versteht sich von selbst, daß wo vom Realen die Rede ist, der Begriff desselben auf irgend eine Art seinen Einfluß äußern werde; doch die Äußerungen sind zu schwach, um ein wirksamer Reiz zur Spekulazion zu sein. In zwei Punkten zeigt sich dieser Reiz am stärksten, bei dem Begriff der Veränderung und bei dem Zusammenhange un-

sers Wissens mit seinem Gegenstande. Zweierlei Richtungen konnte hier das Denken einschlagen, entweder den Pantheismus herbeirufend oder den Idealismus. Die Veränderung durch äußern Einfluß scheint am wenigsten für sich zu haben. Das Ungereimte dieser Annahme springt zu offenbar hervor. Folglich scheint man schließen zu müssen, wenn Veränderung überhaupt Statt findet, so kann sie nur die Modifikazion eines und desselben Wesens sein. Der Idealismus hat sie aus dem Ich zu erklären, der Pantheismus aus einer absoluten Substanz; der letztere ist allgemeiner, indem sowohl Geistiges als Materielles darin seine eigenthümliche Entwickelung, und die Thätigkeit keine eingebildete Schranken findet. Beide Systeme sind aber genöthigt, das Absolute als absolut thätig zu setzen, weil sie sonst nicht zu den besondern Erscheinungen gelangen würden.

Ein unläugbarer Fortschritt im Denken ist es, wenn die Forderung entsteht, den Zusammenhang der Begriffe, welche im Gegebenen liegen, nachzuweisen, nichts durch logische Abstrak-

zion und Determinazion, sondern wie das Gegebene mit Nothwendigkeit darauf hinweist. Um jenen Zusammenhang gründlich einzusehn, dürfen wir uns nicht nach außen wenden, weil jedes Äußere doch wieder ein Inneres wird; wir müssen vielmehr der Kraft unseres Geistes vertrauen und die Selbstthätigkeit desselben, die reine Vernunft, unabhängig von jedem Äußern nach ihrem Wesen zu erkennen suchen, wodurch es klar werden muß, was sie für sich in ihrem Streben nach Erkenntniß vermöge und was nicht. So kann das Denken auf sicherer Grundlage vorwärts schreiten, indem wir nicht nöthig haben, Gehaltloses wieder aufgeben zu müssen und zugleich wird dem systematischen Dünkel, der nur in allgemeinen Sätzen eine richtige Erkenntniß sucht, von vorn herein gewehrt. Reflektiren wir nun auf das, was wir von einer äußern Welt zu wissen meinen, so findet sich die Thatsache vor, daß alle unsre Anschauungen aus Materie und Form bestehn. Die Materie, d. h. die einfachen sinnlichen Empfindungen, sind uns von außen

entsteht dadurch eine Vielheit des Seienden. Dieses anzunehmen verbietet uns wieder das unzertrennliche Zusammen der Merkmale, da keins sich willkührlich aus der Verbindung absondern läßt; jedes ist vielmehr nur mit den andern gegeben. Will man nun etwa das Ding als den unbekannten Besitzer der Merkmale erklären? Dadurch verschwindet die innere Vielheit keineswegs; denn das Ding besteht nun aus der unbekannten Qualität und aus der vielfachen Art seines Besitzens der Merkmale, und außerdem ist ein Zusatz in das Gegebene gekommen, der nicht in ihm lag. Die Einheit des Dings ist nicht unabhängig von seinen Merkmalen, sondern lediglich durch sie gegeben, und nur ihr unzertrennliches Zusammen zwingt uns, überhaupt eine Einheit anzunehmen. Daraus folgt, daß die Eine Hindeutung auf's Sein, welche in der Verbindung der vielen Merkmale liegt, gleich sein müsse den vielen Hindeutungen auf's Sein, welche unmittelbar die einzelnen Merkmale in sich tragen, d. h. die vielen Hindeutungen auf's Sein müssen in dem Einen

Seienden ihren Ausdruck finden; beides muß in dieselbe Einheit zusammenfallen. Dies ist der Begriff der Substanz, ein Begriff, welchen das Gegebene verbürgt, indem es nothwendig auf ihn führt, welcher aber dennoch widersprechende Elemente in sich enthält und deßhalb einer nothwendigen Veränderung bedarf. *)

Außer dem Wesen des Realen ist nun noch zu bestimmen, wie wir von dem Realen überhaupt etwas wissen können, und welche Stellung wir selbst in der Welt des Realen einnehmen. Mit dem allgemeinen Begriff der Substanz verglichen, ist die Seele ebenfalls Substanz und enthält nach Art der Substanzen ein Aggregat der mannigfaltigsten Eigenschaften und Kräfte, welche sich entweder selbstthätig entwickeln, oder einer Anregung von außen bedürfen. Welches von beiden dieses System auch annehme, ist gleichgiltig; es kann doch nicht über die von ihm selbst gesetzten

*) Siehe Herbarts Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie §. 101. Herbarts Metaphysik, 2ter Theil §. 215.

Schranken hinaus. Mag es das Reale näher oder ferner rücken, zu einer gründlichen Auffassung desselben gelangt es nie.

Der Zusammenhang zwischen uns und dem Realen entstehe dadurch, daß wir von ihm irgendwie verändert werden. Von welcher Art auch die Veränderung sei, es erhebt sich die Frage, wie wir von irgend einer Veränderung in uns wissen können. Wenn die Veränderung nur eine Modifikazion von uns selbst ist, so mögen wir uns wohl darin irgendwie erkennen, doch nicht etwas außer uns. *) Nun wohl, wird man sagen, das Vernunftwesen erkennt sich selbst, seiner Wesenheit nach; folglich kann es von ihr jede Verände-

*) Daß die Veränderung durch einen physischen Einfluß zu uns komme, diese Hypothese ist zu ungereimt, als daß wir sie hier weiter auseinandersetzen sollten. Wenn wir den Begriff des physischen Einflusses streng nehmen, so entsteht dadurch in der That keine Modifikazion in uns. Ein physischer Einfluß bleibt uns nämlich immer ein Aeußeres und verändert in uns Nichts. Verändert er uns aber irgendwie, so ist dadurch der Begriff selbst aufgehoben, und wir wissen nur um die Veränderung.

rung unterscheiden, die nicht ursprünglich aus seiner Natur fließt. Daher das Wissen von einer Welt außer uns. Dem Vernunftwesen wird Selbstbewußtsein als sein eigenthümliches Wesen zugeschrieben und das Selbstbewußtsein ist das Wissen von Sich. Folglich muß man dieses Sich kennen, wenn man eine Modifikazion davon unterscheiden will. Aber das Sich entzieht sich dem Wissen. Um dafür etwas an die Stelle zu setzen, geht man aus dem Begriffe des Selbstbewußtseins heraus, und sucht in der Erfahrung darnach. So schreibt man sich mannigfaltige Vermögen zu, die in beständiger Wechselwirkung das eigenthümliche Leben des vernünftigen Geistes ausmachen sollen. Nun kann man aber alle verschiedenen Vermögen, wie Verstand, Einbildungskraft, Vernunft u. s. w. durchaus nicht erklären, ohne sie auf etwas Äußeres zu beziehen; es muß etwas verstanden, eingebildet, vernommen werden. Mithin weit gefehlt, daß man aus dem Selbst die Modifikazionen erkenne, scheint es vielmehr, daß man erst durch diese von jenem wisse. Und

nun die Hauptsache: Das Wirken und Leiden eines Realen ist ein widersprechender Gedanke. Das Reale besteht in sich selbst und bedarf keines Andern. Wird es als thätig gedacht, so muß man in seinem Begriffe noch ein Andres voraussetzen, worauf es wirke *). Folglich kann die Thätigkeit dem Realen nicht vermöge seiner Natur zukommen, und noch weniger das Leiden, indem es dadurch etwas, was seiner Natur fremd ist, was es nicht ist, annimmt. Eben so unbegreiflich und widersprechend ist die selbstthätige Entwickelung des Realen, welche auf den Begriff des absoluten Werdens führt. Wenn man auch durch diese Hypothese die Schwierigkeiten der Veränderung eines Realen durch ein Andres vermeidet, die Widersprüche bleiben, indem nun das Reale in sich selbst widersprechende Elemente trägt; man wird in den Begriff des Realen Seiendes und Nichtseiendes hineinlegen müssen **). Die Widersprüche in dem Begriffe der Veränderung

*) Herb. L. z. E. in d. Philos. §. 106.

**) Herb. L. z. E. in d. Philos. §. 108.

dürfen uns keineswegs verleiten, den Begriff selbst als ungereimt zu verwerfen; im Gegentheil die Erfahrung zwingt uns jeden Augenblick, die Veränderung als giltig anzuerkennen, und lediglich durch diesen Begriff ist es möglich, den wahrhaften Zusammenhang zwischen uns und einer realen Welt außer uns gründlich einzusehn. Das Wichtigste ist, den Begriff der Veränderung in seiner Schärfe, d. h. mit seinen Widersprüchen festzuhalten, die Widersprüche nicht durch ein willkührliches Denken zu entfernen, indem man sich den Hypothesen von einer äußern Anregung oder von einer sich selbst entwickelnden Thätigkeit des Realen überläßt, sondern die Widersprüche aus dem Begriffe selbst zu vernichten sucht.

Es ist in der Natur jenes Systems, daß es das Reale als einen Größenbegriff auffasse, da es das Reale aus einer Menge verschiedener Attribute zusammensetzt. Folglich: je mehr Attribute, desto mehr Realität. *) So entsteht

*) Das Zusammensetzen des Realen ist von jeher

durch das Aufheben jeder Beschränkung der Begriff eines höchsten, allerrealsten, schlechthin absoluten Wesens, welchem man nun Alles zuschreibt, was man früher als real bezeichnete, und so verschwindet in der Realität des Absoluten die Realität der übrigen Wesen, die aus dem Absoluten mithin hervorgegangen sind. Wie soll man sich dieses Hervorgehen

---

ein Hauptfehler aller Spekulazion gewesen. S. z. B. Spinozäs Ethik. p. I. prop. 9. In gewisser Beziehung ist der Satz: Je mehr Attribute, desto mehr Realität, richtig, wenn man ihn so übersetzt: Je mehr absolut Gesetztes, desto mehr Reales; doch so ist es nur ein identischer Satz. Unter Attribut versteht man nämlich das, was das Wesen des Realen ausmacht, so daß, wenn man das Attribut setzt, auch das Reale gesetzt ist, wenn man das Attribut aufhebt, man auch das Reale aufgehoben hat. Der Begriff des Attributes ist daher mit dem Begriffe des Realen als einer Qualität, die schlechthin unabhängig von jedem Andern gedacht werden soll, Eins und Dasselbe. Man fehlte nur darin, daß man mehrere Attribute in einen Begriff zusammenfaßte. Dadurch verschwindet in der That der Begriff des Attributes, welches unabhängig von jedem andern sein und doch mit einem Andern nothwendig zu derselben Einheit zusammen treten soll.

denken? Den Pantheismus sucht man gern zu vermeiden, und deshalb sondert man das Hervorgebrachte von dem Hervorbringenden. Aber ein solches Absondern ist unmöglich. Man muß zugestehn, daß entweder Nichts aus einem Andern hervorgehe, oder wenn es hervorgeht, es zu diesem gehöre, daß es mithin begriffen werden müsse, wenn man nicht ein Werden aus Nichts annehmen will, wodurch der hervorbringenden Kraft sowohl Gegenstand als Richtung fehlen würde.

Für wahrhafte Spekulazion ist durch dieses System wenig oder Nichts gewonnen; gewonnen ist höchstens eine Übersicht von Begriffen, die nach ihrer Allgemeinheit mit einander verknüpft sind. Das freilich versteht sich von selbst, daß wo vom Realen die Rede ist, der Begriff desselben auf irgend eine Art seinen Einfluß äußern werde; doch die Äußerungen sind zu schwach, um ein wirksamer Reiz zur Spekulazion zu sein. In zwei Punkten zeigt sich dieser Reiz am stärksten, bei dem Begriff der Veränderung und bei dem Zusammenhange un-

sers Wissens mit seinem Gegenstande. Zweierlei Richtungen konnte hier das Denken einschlagen, entweder den Pantheismus herbeirufend oder den Idealismus. Die Veränderung durch äußern Einfluß scheint am wenigsten für sich zu haben. Das Ungereimte dieser Annahme springt zu offenbar hervor. Folglich scheint man schließen zu müssen, wenn Veränderung überhaupt Statt findet, so kann sie nur die Modifikazion eines und desselben Wesens sein. Der Idealismus hat sie aus dem Ich zu erklären, der Pantheismus aus einer absoluten Substanz; der letztere ist allgemeiner, indem sowohl Geistiges als Materielles darin seine eigenthümliche Entwickelung, und die Thätigkeit keine eingebildete Schranken findet. Beide Systeme sind aber genöthigt, das Absolute als absolut thätig zu setzen, weil sie sonst nicht zu den besondern Erscheinungen gelangen würden.

Ein unläugbarer Fortschritt im Denken ist es, wenn die Forderung entsteht, den Zusammenhang der Begriffe, welche im Gegebenen liegen, nachzuweisen, nichts durch logische Abstrak-

zion und Determinazion, sondern wie das Gegebene mit Nothwendigkeit darauf hinweist. Um jenen Zusammenhang gründlich einzusehn, dürfen wir uns nicht nach außen wenden, weil jedes Äußere doch wieder ein Inneres wird; wir müssen vielmehr der Kraft unseres Geistes vertrauen und die Selbstthätigkeit desselben, die reine Vernunft, unabhängig von jedem Äußern nach ihrem Wesen zu erkennen suchen, wodurch es klar werden muß, was sie für sich in ihrem Streben nach Erkenntniß vermöge und was nicht. So kann das Denken auf sicherer Grundlage vorwärts schreiten, indem wir nicht nöthig haben, Gehaltloses wieder aufgeben zu müssen und zugleich wird dem systematischen Dünkel, der nur in allgemeinen Sätzen eine richtige Erkenntniß sucht, von vorn herein gewehrt. Reflektiren wir nun auf das, was wir von einer äußern Welt zu wissen meinen, so findet sich die Thatsache vor, daß alle unsre Anschauungen aus Materie und Form bestehn. Die Materie, d. h. die einfachen sinnlichen Empfindungen, sind uns von außen

gegeben, aber ohne Verbindung untereinander; denn jene ist unabhängig von der andern, indem sie auf ihre Verbindung mit ihnen durchaus nicht hindeutet. Deßhalb ist der Grund der Verknüpfung unter den Empfindungen in uns zu suchen, und die verschiedenen Verbindungsweisen des sinnlich Mannigfaltigen müssen in eben so viel verschiedenen Thätigkeiten unsers Geistes entspringen. Eine Erfahrung überhaupt ist nur insofern möglich, als sich jene Thätigkeiten mit dem Gegebenen der einfachen Empfindungen zur Einheit verknüpfen. Die einfachen Empfindungen als solche würden nur eine zerstreute verworrene Masse bilden, von keiner gestaltenden Einheit durchdrungen; die Formen der Sinnlichkeit aber (Raum und Zeit) so wie die Einheiten des Verstandes (Kategorien) an sich würden durchaus leer sein. Deßhalb bezieht sich Beides (Thätigkeiten des Geistes und die einfachen Empfindungen) in so fern nothwendig auf einander, als dadurch die objektive Einheit der Erfahrung erst möglich wird. Man muß freilich bekennen, daß die objektive Einheit der Erfah-

rung nur Einheit der Erfahrung für uns ist, wenn man nämlich ein nach bestimmten Gesetzen geordnetes Gegebene, welches man nicht nach Willkühr zu ändern vermag, Erfahrung nennt. Die objektiven Gesetze der Erfahrung geben uns aber durchaus keine Erkenntniß des Realen außer uns; es findet nur eine Erkenntniß Statt von der Selbstthätigkeit unsers Geistes in Verbindung mit einem Andern, was ihm fremd ist. Durch die einfachen Empfindungen wissen wir höchstens, daß es ein Reales außer uns giebt, und deshalb dürfen wir nur von der Erscheinung des Realen außer uns reden, welche Erscheinung keineswegs durch das Reale bestimmt wird, sondern nach den Formen und Einheiten unseres Geistes.

Unser Wissen hat es also nur mit Erscheinungen des Realen zu thun, welche als solche Nichts gelten, Nichts wollen, welche nur aus dem Zusammenwirken der innerlichen Thätigkeit mit den von außen gegebenen Empfindungen entspringen. Wir wissen lediglich von einem Spiele verschiedener Kräfte, denn was sie von dem Rea-

len abzubilden scheinen, ist in der That Nichts als eine nothwendige Täuschung. Es bleibt nun noch die Hoffnung übrig, die Realität unseres Geistes festzustellen, um dadurch das Gesetzmäßige der innern Thätigkeit zu bestimmen und unter den unendlich vielen Relazionen wenigstens Ein Unwandelbares zu gewinnen, woran wir die vielfachen Beziehungen des Einen auf das Andere und das Wechselnde zu knüpfen vermöchten. Eitler Wahn! Auch von unserm Geiste wird uns bloß die Erscheinung verschiedener Äußerungen, die auf keine Einheit hinweisen, wovon jede kommt und geht, man weiß nicht woher und wohin.

Dieser sehr kurze Umriß mag die kritische Philosophie bezeichnen, wie sie Kant zuerst darstellte. Das Reale sucht sie auf alle Weise zu entfernen, damit sie es lediglich mit Erscheinungen zu thun habe, für welche sie keine Gesetzmäßigkeit fordern sollte, wenn sie ihren Grundannahmen treu bleiben will; denn mit dieser Forderung erhebt sich sogleich die Frage, was den gesetzmäßig geordneten Erscheinungen zum Grunde liege. Von dem Realen glaubt Kant freilich be-

wiesen zu haben, daß wir Nichts davon wissen können; indeß darf sich die Spekulazion nicht mit leeren Relazionen begnügen *). Sie fordert

*) Den Beweis, daß wir von der Qualität des Realen Nichts zu wissen vermögen, suchte Kant aus den reinen Formen der Sinnlichkeit zu führen, weil nach ihm diese Formen nicht eine Erkenntniß der nothwendigen Verknüpfung des Realen unter sich für jedes Vernunftwesen, sondern nur eine Erkenntniß von der Art und Weise unserer Sinnlichkeit geben sollten. Der Beweis hat keine Giltigkeit, weil die Voraussetzung sich als grundlos erweist; die Sache indeß ist richtig, daß wir von der Qualität des Realen Nichts wissen. Das Reale erscheint uns durch die Thatsachen unsers Bewußtseins, welche ein Mannigfaltiges von Merkmalen in bestimmte Einheiten geordnet, enthalten, und den Anspruch machen, die Qualität des Realen in sich abzubilden. Sollten nun die Merkmale der wahren Qualität des Realen gleich sein, so müßten sie in dieselbe Einheit zusammenschmelzen. Dies ist unmöglich, weil jedes Merkmal von den übrigen durchaus gesondert bleibt. Unsere Unwissenheit über das Was des Realen, darf uns indeß nicht verleiten, uns überhaupt vom Realen loszusagen; sonst würden wir nicht einmal von der Gesetzmäßigkeit, sondern nur von der Folge und Gleichzeitigkeit unserer Vorstellungen reden dürfen, und auch das nicht einmal, weil für uns, um überhaupt denken zu können, sei es auch über Fließendes, etwas Festes da sein muß. Beziehen wir die Erscheinungen nicht

Anerkennung des Seienden, und wenn die Behauptung auch gegründet ist, daß die Qualität des Realen sich unserm Wissen entziehe, so ist doch durch das nothwendige Anerkennen des Realen ein Anknüpfungspunkt für die Erscheinungen gefunden, welchem sie gemäß sein müssen.

Außerdem, daß die Beziehung des Gegebenen auf das Reale nicht festgehalten wird, ist es unstreitig der größte Fehler dieses Systems, daß alle Begriffe vom Gegebenen eben so roh und unverarbeitet, wie wir sie als Produkte eines unbewußten Denkens in uns finden, darin aufgenommen sind. Freilich nach der Grundannahme des Systems, daß alle Form nur aus dem Innern stamme, ist eine Umbildung der Erfahrungsbe-

---

auf das Reale, so bleibt wenigstens der Schein zurück, ein Begriff, welcher uns zwingt, die Erscheinungen auf ein Reales, welches ihnen zum Grunde liegt, zurückzuführen. Das Reale vermag aber die Erscheinungen nicht zu tragen; es widerspricht ihnen, und fordert deßhalb die Spekulazion auf, den Zusammenhang des Realen mit seiner Erscheinung in uns mit Nothwendigkeit zu bestimmen.

griffe im Denken nicht nöthig, da sie bloß für Erscheinungen gelten und auf Wahrheit keinen Anspruch machen.

Unter den grundlosen Hypothesen des Systems, welche doch als Prinzipien aller Erkenntniß dienen sollen, sind folgende die hauptsächlichsten. Erstlich wird angenommmen, daß die Materie der Anschauung, (die Empfindungen) uns von Außen komme, eine Annahme, welche durch nichts gerechtfertigt ist; dies veranlaßte Fichte zu seinem kräftigen Gedanken, auch sie als Modifikazion des Ich anzunehmen. Zweitens setzt das System ein Mannigfaltiges von Vermögen in uns voraus, welche im wechselseitigen Zusammenhange mit dem ursprünglich Gegebenen der Empfindungen stehen sollen. So sind in uns die Formen der reinen Anschauung, so die höchsten Verstandesbegriffe (Kategorien) so die transcendenten Forderungen der Vernunft enthalten. Diesen mannigfaltigen Äußerungen des Geistes doch irgendwo Einheit zu geben, mußte die transcendentale Einheit der Apperzepzion dienen, welche

aber für die Einheit des Geistes vielleicht weniger bedeutet als andre Thatsachen; denn aus dieser Einheit, wenn sie ohne Weiteres Grund der Erkenntniß sein soll, geht Nichts hervor; sie ist nur ein umschlingendes Band für mannigfaltig Gesondertes, welches auch durch sie in keine nähere Berührung gebracht wird; und Kant drückte sich darüber ganz richtig aus, indem er sagte, das Ich muß alle unsre Vorstellungen begleiten können. Eine viel stärkere Durchdringung (folglich Einheit) gewähren uns die Begriffe, wenn sie sich wechselseitig bestimmen und aus sich neue erzeugen.

Alle jene Annahmen waren nur auf dem Grunde einer gehaltlosen Psychologie möglich.

Diese schwächste Seite Kants bemerkte Fries, welcher deßhalb durch eine verbesserte psychologische Begründung und Anordnung der kritischen Philosophie eine größere Festigkeit zu geben hoffte; aber die Ansicht Kants im Allgemeinen blieb auch bei ihm mit allen ihren Mängeln. So ist es ebenfalls Grundgedanke bei ihm: Eine tüch-

tige Methaphysik sei nur möglich nach Erforschung unserer inneren Selbstthätigkeit. Damit steht zugleich die Kantische Aussage in Verbindung, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht auf Erforschung des Realen und auf den Zusammenhang desselben mit den Thatsachen unsers Bewußtseins gehe; vielmehr sei es ihr lediglich um eine Theorie unserer innern Natur zu thun und sie enthalte sich dabei aller und jeder Spekulazion. Eine gründliche Theorie suche die Thatsache sorgfältig festzustellen, und sie gehörig zu verbinden, um daraus allgemeine Gesetze herzuleiten. Die Feststellung der Thatsachen geschehe aber durch fleißige und gründliche Selbstbeobachtung. Nach Fries ist daher die einzige Grundlage eines genauen Wissens von dem Zusammenhange unserer Erkenntniß eine gründlichere psychologische Untersuchung, welche ihre Kraft und ihren Werth nicht von einer richtigeren Spekulazion, sondern lediglich von einer größern Aufmerksamkeit auf unsere inneren Zustände entlehnen soll. Gewiß eine solche Selbstbeobachtung

ist an sich vortrefflich, ja sogar nothwendig, um wirkliche Thatsachen zur Vergleichung mit den Resultaten der Spekulazion hinzustellen; sie zeugt zugleich von einem Vertraun auf die eigne Kraft des Geistes in dem Streben nach Erkenntniß, indem sie hinwegsieht von der Masse des Falschen, welches eine noch unerfahrene Spekulazion über den Zusammenhang des geistigen Lebens gefabelt hat; doch kann sie höchstens eine Vorbereitung für das eigentliche Denken sein. Ohne zu erwähnen, wie leicht die Beobachtung der innern Zustände des Geistes zu einseitigen Resultaten führe, indem sie allgemeine Arten der Verknüpfung unter den Vorstellungen zu allgemeinen Gesetzen umzuwandeln und für diese besondere Vermögen anzunehmen geneigt ist, so giebt uns eine Zusammenstellung der Thatsachen weiter Nichts, als diese Thatsachen selbst in dem Zusammenhange, worin sie im Bewußtsein erscheinen. Will sie einen tiefern Zusammenhang, so sollte sie gestehen, daß dieser über sie hinausgehe; denn die Thatsachen des Bewußtseins hängen ab von Gründen, welche

nicht im Bewußtsein selbst liegen, und daher auch durch die sorgfältigste Beobachtung nicht zu erreichen sind, da diese nur auf Gegenwärtiges, oder auf solches, was irgend einmal gegenwärtig werden kann (d. h. in's Bewußtsein treten kann) gerichtet ist. Die Beobachtung lehrt uns folglich nur Bruchstücke eines Zusammenhanges, dessen wahre Gesetze ihr verborgen bleiben müssen. Über das Wie desselben kann sie sich wohl Hypothesen gestatten, welche jedoch, weil sie ihren Ursprung in einem zufälligen Denken haben, höchstens den Werth einer allgemeinen Übersicht des Gegebenen für sich ansprechen dürfen.. Das scheint wohl an sich klar zu sein, daß die Thatsachen mit einem Anderen zum Behufe ihrer Erklärung verknüpft werden müssen. Die Beziehungen liegen nun freilich nicht außer den Thatsachen, weil so die Verbindung als ein reines Produkt unsers Denkens für die Thatsachen keine Bedeutung haben könnte; aber sie sind auch nicht so in den Thatsachen eingeschlossen, daß es lediglich der Analyse bedürfte, um sie hervorzuheben, weil

man in diesem Falle nicht Zusammenhang, wohl aber Deutlichkeit vermissen würde. Um daher eine gründliche Einsicht in den Zusammenhang der Thatsachen zu gewinnen, ist uns eine andere Kraft, eine andere Kunst nöthig, nämlich die Spekulazion, welche allein es möglich macht, das Gegebene mit seinen Beziehungen auf nothwendige Art zu verbinden. Die Beziehungen werden sich aber dadurch als nothwendig erweisen, daß die Thatsachen des Bewußtseins, wenn man sie zu einer Theorie zusammenstellen will, als ungereimt erscheinen, welche Ungereimtheit zur Erforschung eines tiefern Zusammenhangs auffordert, mögen nun die Thatsachen Inneres oder Aeußeres darstellen. Auf die Frage nun weßhalb man sich nicht begnüge mit dem Gegebenen, warum man einen andern Zusammenhang wolle als den, welcher sich vorfindet, ist die Antwort schon gegeben. Wäre mit einer bloßen Zusammenstellung des Gegebenen unser ganzes Wissen erschöpft, so würden diese Fragen durchaus keinen Sinn haben. Die Thatsachen selbst, weil sie sich wi-

derſprechen, nöthigen uns, über ſie hinauszugehu. Der Widerſpruch entſteht durch die Verknüpfung der Thatſachen mit dem Begriff des Realen, indem ſie als relativ dieſem Begriffe nicht genügen, dadurch weiſen ſie hin auf ein Abſolutes. Von dem Abſoluten wiſſen wir aber nur durch die Relazionen, und ſo entſteht uns die Aufgabe, beides wiſſenſchaftlich mit einander zu verbinden. Dieſe einfachen Gedanken ſcheint Fries gänzlich überſehen zu haben; ſeine Theorie ſoll freilich einen nothwendigen Zuſammenhang zeigen; doch vergißt er, daß bei bloßen Relazionen jeder Zuſammenhang überhaupt unnöthig iſt. *) Denn die Nothwendigkeit deſſelben vermögen wir nur durch die Einſicht in ſeine Geſetze zu erkennen; dieſe Geſetze ſind aber Nichts als Namen von allgemeinen Ereigniſſen, wenn wan ſie nicht aus dem

*) Das Wort Theorie, welches einen nothwendigen Zuſammenhang der zu verbindenden Elemente anzeigen ſoll, kann uns in unſerer Behauptung nicht irren.

man in diesem Falle nicht Zusammenhang, wohl aber Deutlichkeit vermissen würde. Um daher eine gründliche Einsicht in den Zusammenhang der Thatsachen zu gewinnen, ist uns eine andere Kraft, eine andere Kunst nöthig, nämlich die Spekulazion, welche allein es möglich macht, das Gegebene mit seinen Beziehungen auf nothwendige Art zu verbinden. Die Beziehungen werden sich aber dadurch als nothwendig erweisen, daß die Thatsachen des Bewußtseins, wenn man sie zu einer Theorie zusammenstellen will, als ungereimt erscheinen, welche Ungereimtheit zur Erforschung eines tiefern Zusammenhangs auffordert, mögen nun die Thatsachen Inneres oder Aeußeres darstellen. Auf die Frage nun weßhalb man sich nicht begnüge mit dem Gegebenen, warum man einen andern Zusammenhang wolle als den, welcher sich vorfindet, ist die Antwort schon gegeben. Wäre mit einer bloßen Zusammenstellung des Gegebenen unser ganzes Wissen erschöpft, so würden diese Fragen durchaus keinen Sinn haben. Die Thatsachen selbst, weil sie sich wi-

derſprechen, nöthigen uns, über ſie hinauszugehu. Der Widerſpruch entſteht durch die Verknüpfung der Thatſachen mit dem Begriff des Realen, indem ſie als relativ dieſem Begriffe nicht genügen, dadurch weiſen ſie hin auf ein Abſolutes. Von dem Abſoluten wiſſen wir aber nur durch die Relazionen, und ſo entſteht uns die Aufgabe, beides wiſſenſchaftlich mit einander zu verbinden. Dieſe einfachen Gedanken ſcheint Fries gänzlich überſehen zu haben; ſeine Theorie ſoll freilich einen nothwendigen Zuſammenhang zeigen; doch vergißt er, daß bei bloßen Relazionen jeder Zuſammenhang überhaupt unnöthig iſt. *) Denn die Nothwendigkeit deſſelben vermögen wir nur durch die Einſicht in ſeine Geſetze zu erkennen; dieſe Geſetze ſind aber Nichts als Namen von allgemeinen Ereigniſſen, wenn wan ſie nicht aus dem

*) Das Wort Theorie, welches einen nothwendigen Zuſammenhang der zu verbindenden Elemente anzeigen ſoll, kann uns in unſerer Behauptung nicht irren.

Realen selbst hervorgehen sieht. *) Ebenso ist es in der physikalischen Theorie, wo man freilich weiß, daß allgemeine Gesetze vorhanden sein müssen; aber das Wie ihres Zusammenhangs sich jeder Beobachtung entzieht. Das sollte nun vor Allem einleuchten, daß Beobachtung ihren auf Thatsachen gehefteten Blick sich nicht durch metaphysische Begriffe, welche zu metaphysischen Spekulazionen führen werden, trüben dürfe. Dennoch gebraucht sie Fries gleich anfänglich, indem er durch sie Haltung in das an sich Haltungslose zu bringen sucht.

*) Daß der Zusammenhang der Thatsachen, wie er im Bewußtsein erscheint, in vielen Punkten fehlerhaft gebildet sein könne, daran denkt Fries ganz und gar nicht; das Fehlerhafte entspringt nach ihm nur aus dem vermittelnden Denken. In dem, was allen Vermittelungen zum Grunde liegen muß, in der Einheit der Vernunft mit ihren gesetzmäßig sich entwickelnden Thätigkeiten, kann natürlich kein Fehler Statt finden. Die vermittelnde Thätigkeit des Denkens ist ein Produkt in uns, in welchem mancherlei Fehler sich zeigen können. Es ist aber die Frage, ob unsere Sinnlichkeit, die Einheiten der Vernunft nicht ebenfalls Produkte eines psychologischen Mechanismus und deßhalb den größten Fehlern in ihrer Bildung unterworfen sind?

Die verschiedenen Thätigkeiten des Geistes können unmöglich ohne irgend eine Verbindung bleiben. Sie gesondert zu begreifen, heißt sie gar nicht begreifen. Deßhalb müssen sie unstreitig an irgend eine Einheit angeknüpft werden. Dieser Gedanke muß sich in jedem System äußern, wie unklar und verworren das Denken sich auch zeige. Darüber sagt nun Fries: *) Das Wesentliche des Lebens besteht darin, daß hier ein Handeln vorkommt als Thätigkeit in sich selbst, ein Handeln ohne Behandeltes, ein Handeln, durch welches Nichts wird als die Handlung selbst. In allen äußern Kausalverhältnissen giebt es aber außer der Dependenz des Wirkens noch ein andres Bewirktes. Bei der unmittelbaren innern lebendigen Thätigkeit, z. B. des Vorstellens, giebt es hingegen kein solches Behandeltes, sondern bloße Handlung rein für sich. Es läßt sich auch leicht nachweisen, wie die innere Anschauung eben nur eine solche Thätigkeit enthalten kann. Isolirt für sich

*) S. Fries neue Kritik der Vernunft §. 4.

enthält sie ein bloßes Nacheinander in der Zeit. Soll dies nun unter die objektiv synthetische Einheit in der Erfahrung gebracht werden, so kann dies nur durch das Schema einer gesetzmäßigen Zeitfolge geschehen, d. h. durch die Kategorie von Ursach und Wirkung. Das in der innern Anschauung gegebene Veränderliche ist mithin unmittelbar als Wirkung bestimmt, ein Bestimmbares, zu dem das Bestimmende das Ich als Objekt des reinen Selbstbewußtseins ist. Das Ich wird also durch die innere Anschauung nur als das Denkende vermittelst des Denkens als seiner Thätigkeit erkannt; der Gegenstand der innern Anschauung muß unmittelbar eine ganz reine Thätigkeit sein. Folglich ist die allgemeinste Bestimmung des Ich: Ich bin das innerlich Thätige in der Zeit.

Es ist hier von der Bestimmung eines Gegebenen die Rede, nicht durch Spekulazion, sondern durch sorgfältige Selbstbeobachtung. Das Gegebene soll die innerliche Thätigkeit sein. Diese kann nun wohl in der Abstrakzion (vermöge eines

allgemeinen Begriffs) aufgefaßt werden; die Erfahrung dagegen zeigt uns Nichts von einer solchen Einheit. Es sind vielmehr mannigfaltige Thätigkeiten vorhanden, die zuweilen in keinem Zusammenhange zu stehn, zuweilen sich zu begünstigen oder zu hemmen scheinen. Es ist daher eine Erschleichung, ohne Weiteres die verschiedenen Thätigkeiten zusammenzufassen, und sie als die Veränderungen einer und derselben Thätigkeit anzusehn, welche dann im Allgemeinen als veränderliche Thätigkeit des Ich angenommen wird. Wir fassen nicht zusammen, könnte man darauf antworten; die Wirkungen einzelner Vorstellungen, wenn es deren giebt, kommen hier nicht in Betracht. Wir sehen vielmehr die Vorstellungen als einen vielfach veränderlichen Stoff an, der zwar auch dem Gemüthe angehört, aber nicht sein innerstes Wesen ausmacht. Dies ist im Gegentheil ein reines Leben, das sich beständig erneut, stets wirkend schafft und nur zu seiner Aeußerung eines Reizes bedarf, eine Thätigkeit, welche man erkennt, wenn man auf die Veränderungen re-

flektirt, die mit den Vorstellungen vorgehn. Sie sind gegeben; den Zusammenhang des Gegebenen aber zu begreifen, müssen wir außerdem noch ein thätiges Prinzip annehmen, welches dem rohen und formlosen Stoff Bildung und Form mittheilt, die er an sich nicht besitzt. Diese veränderliche und verändernde Thätigkeit ergreife man als das Eigenthümliche des Ich, und man wird finden, daß sie reines Handeln ist, ohne Behandeltes in sich zu enthalten. — Gegeben ist ein solches reines Handeln keineswegs, sondern nur Vorgestelltes, das freilich in jedem Augenblicke wechselt. Das Handelnde giebt wenigstens keine Beobachtung als Thatsache des Bewußtseins. Mit Recht darf man also nur die Vorstellungen und ihre mannigfachen Wechsel so wie ihren Einfluß auf einander der Untersuchung zu Grunde legen, und dabei ist offen zu gestehen, daß man diesen Einfluß erst dann bemerke, wenn er nicht mehr da ist. Oder glaubt man etwa die Thätigkeit selbst wahrzunehmen bei der Kraft des Willens auf die fügsamen oder widerstrebenden Vor-

stellungen, oder bei der Spannung der Aufmerksamkeit, um einen Punkt festzustellen und festzuhalten? Doch auch hier nehmen wir die Kraft allein durch den Erfolg wahr, wenn die Vorstellungen gehorchen, wenn der Gegenstand festgestellt ist. Man versuche auf die Thätigkeit zu reflektiren, und sie ist zum Theil (ihr Erfolg) verschwunden. Und nun die Hauptsache: wenn die Thätigkeit als Vorrath zum Gebrauch da ist, so muß sie in jeder Zeit ihre Kraft bewähren; im Gegentheil scheint sie oft gänzlich zu fehlen. Eine innere Thätigkeit deshalb zu läugnen, wäre ungereimt; denn sie offenbart sich in ihren Wirkungen. Ob sie aber eine und dieselbe für alle unsre Vorstellungen sei, oder ob sich die Vorstellungen selbst thätig gegen einander zeigen, das ist die wichtige Frage, welche Beobachtung für sich allein nie entscheiden, sondern höchstens an einseitige Theorieen gewöhnen kann.

Sollen wir nun auf das bloße Nacheinander in der Zeit die Kategorie der Ursach und Wirkung anwenden, so ist hier ebenfalls die Frage:

wie? Wenn wir uns genau der Erfahrung anschließen, so werden wir eine Parthie von Vorstellungen zusammenfassen, die beständig dieselbe Folge zeigen, und die frühern als Ursache der spätern ansehn, wobei wir jenen eine eigenthümliche Thätigkeit auf diese zuschreiben. Aber wo bleibt das Ich und die Einheit? Der objektiven Einheit der Erfahrung wegen müßten wir wohl das Ich als das Thätige setzen? Wer verbürgt uns jedoch die Wahrheit, wenn wir das Ich zum gefälligen Träger annehmen? Oder ist auf keine andre Weise diese Einheit möglich? Das setzt einen Beweis voraus, der nicht aus den Kategorien geführt werden kann.

So führt uns die bloße Beobachtung der Thatsachen des Bewußtseins nicht weiter. Es ist sehr schön, richtig zu beobachten und die durch keine falsche Theorie verworrenen innern Zustände in ihrer Reinheit festzuhalten; doch dieses ist unmöglich; denn in den Thatsachen selbst, insofern sie sich nämlich widersprechen, liegt der Grund, im Denken über sie hinauszugehn. Diesen Wi-

derſpruch gänzlich zu vernichten, iſt das Geſchäfft der Spekulazion und zugleich die Art und Weiſe, das Gegebene zu überſchreiten. Dadurch aber, daß man die Thatſachen, wie ſie gegeben ſind, aufzufaſſen ſich beſchränkt und ſie nur durch das loſe Band einer willkührlichen Zuſammenſtellung verknüpft, daß man ferner allgemeine Begriffe von anderen Thatſachen, welche ſich ebenfalls widerſprechen, als willkührlich angenommene, Einheiten zu nothwendigen Geſetzen erhebt, wird für unſre Erfahrung Nichts erklärt, da ſie in denſelben Widerſprüchen befangen bleibt.

Da nun auf dem Wege der Erfahrung (einer innern oder äußern) kein andrer Gewinn als der einer allgemeinen Überſicht hervorgeht, ſo ſcheint der Spekulazion Nichts weiter übrig zu bleiben, als dieſen Weg gänzlich zu verlaſſen und ihrer eigenen Kraft in Erforſchung des Seienden vertrauend, aus dieſem Begriffe ſelbſt die Wiſſenſchaft zu begründen; denn das in der Erfahrung Gegebene ſcheint, da es ſich nach allen Seiten von ſo relativer Natur zeigt, daß es für die Er-

kenntniß keinen festen Punkt darzubieten vermag, mit dem Begriffe des Realen verglichen, durchaus zu verschwinden. Man ergreife also das Reale selbst und gehe von ihm aus zu den Erscheinungen fort, welche irgendwo in dem Absoluten enthalten sein müssen; denn gelingt es uns, das Absolute seinem Wesen nach zu erkennen, so ist die Erkenntniß der Erscheinungen damit unmittelbar gegeben, da es in dem Unbedingten einen Punkt geben muß, von wo es sich zur Welt des Relativen und Wechselnden ausbreitet. Um zu dem Unbedingten uns zu erheben, bedürfen wir lediglich der Reflexion auf uns selbst. In uns, wenn irgendwo, muß sich das höchste Prinzip alles Seins und Werdens finden. Es gilt hier, die Qualität des Realen aufzufassen in seinen Erscheinungen, und wir werden sie erreichen, wenn wir von dem Besondern und Zufälligen in ihnen hinwegsehend, auf die höchsten Gegensätze achten, welche auf ein Reales deuten. Diese sind Wissen und Sein. Das Absolute selbst darf aber ·ch keinen Gegensatz beschränkt sein; es ist daher

die Idealität Beider. Diesen Gegensatz finden wir in der That vereinigt im Ich. Das Ich ist die Einheit von Wissen und Sein, d. h. ein Sein, das von sich weiß, und ein Wissen, welches als solches ist. Indem wir mithin auf unser Bewusstsein reflektiren, finden wir in ihm das höchste Prinzip des Wissens und der Realität überhaupt. Es ist nun nicht zu läugnen, daß der Standpunkt des Idealismus für das Denken nothwendig sei und daß man sich nie zu einem gründlichen Wissen Hoffnung machen dürfe, wenn man diese Ansicht nicht vollständig begriffen hat. Es drängt sich nämlich hier die Forderung auf, die man auf keine Art abzulehnen vermag, Alles, was wir von einer äußern realen Welt zu wissen meinen, als Vorstellungen im Ich, als dessen Modifikazionen anzusehen, indem die Vorstellungen als solche auf kein Außen hinweisen. Der Zusammenhang eines äußeren Realen mit dem Ich ist schlechthin unbegreiflich, da wir mit unserm Wissen in uns eingeschlossen sind. Daß die Vorstellung das Bild eines äußern Realen in

ſich tragen, thut Nichts zur Sache, da vor der Reflexion dieſer Schein verſchwindet, und nur inſofern iſt das Abbilden einer Welt außer uns wichtig, als für die Wiſſenſchaft daher die Aufgabe entſpringt, das Bild aus dem Ich als ſeine irgend wie beſtimmte Thätigkeit zu begreifen. Eben ſo wenig lernen wir durch unſer Handeln auf ein ſcheinbar Reales dieſes kennen, weil das Handeln mit ſeinem behandelten Gegenſtande ebenfalls in das Ich fällt, und von ihm geſondert zum leeren Phantom wird. So ſcheint das Ich das allein Feſtſtehende zu ſein, wenn Alles, was man für real hielt, zur nichtigen Erſcheinung herabſinkt. Unſre Vorſtellungen nun als ſolche, um irgend etwas zu bedeuten, müſſen an das Ich angeknüpft werden; denn ſie ſind äußerſt wandelbar und wechſelnd, und wenn ſie auch immer daſſelbe Bild darſtellen, ſo iſt dieſes doch nicht ſelbſtſtändig; in ihm ſind Beziehungen zu Anderem und Anderem, und ſie taugen daher nicht, das Wandelbare zu tragen. Nun ſoll allerdings für das Wandelbare und Relative ein

Unwandelbares und Absolutes gefunden werden. Dazu bietet sich das Ich an, welches allein mitten im Wechsel Einheit und Selbstständigkeit zu bewahren scheint. Zugleich ist das wichtige Problem gelöst, wie Wissen und Sein zur Einheit sich verbinden können; denn von einer solchen Einheit redet man doch, wenn man eine Erkenntniß des Realen fordert, welche nur dann Statt findet, wenn das Wissen und sein Gegenstand in Eins zusammenfallen. Außerdem bietet sich für das unendlich Mannigfaltige der entgegengesetzten Erscheinungen ein und dasselbe Prinzip der Erklärung, und man hat nicht nöthig, für jedes Besondere nach besonderen Hypothesen sich umzusehn, die durch ihren gegenseitigen Widerspruch sich selbst aufheben. Der Versuch, das Ich als alleinigen Träger aller Realität anzunehmen, konnte allein in den Widersprüchen des Gegebenen, welche sich dann zeigen, wenn wir die im Gegebenen abgebildete Welt für real erklären, seine Rechtfertigung finden. Ohne die Widersprüche würden wir in dem Denken des Gegebe-

nen geruht haben. — Für einen Versuch aber müssen wir den Idealismus schon deshalb erklären, weil wir nicht von den innern Beziehungen des Gegebenen aus zum Begriffe des Ich als Realprinzip's gelangt sind, sondern nur durch die ganz allgemeine und als solche richtige Reflexion: Alles Gegebene ist im Ich und wir müssen uns Beides als nothwendig verbunden denken. Genügt freilich das Ich den Anforderungen des Realen und finden wir zugleich in ihm einen Punkt, von welchem wir mit Nothwendigkeit zu den Thatsachen des Bewußtseins fortschreiten können, so mögen wir uns ihm als einer glücklichen Hypothese hingeben; zeigen sich aber ebenfalls Widersprüche im Ich, so ist es unmöglich, von ihm als einem Realprinzipe bei der Untersuchung auszugehn.

Als absolut muß das Ich ohne alle Beziehungen zu irgend einem Andern sein, d. h. es muß durch seinen Begriff vollständig aufgefaßt werden.

Nun ist es schlimm, daß wir gleich beim Anfange der Untersuchung eine ganz bestimmte

Aufgabe haben, wie wir das Ich uns denken sollen. Als real sollte es den Bestimmungen des Realen genügen. Weil aber aus dem Ich die mannigfaltigen Vorstellungen von einer innern und äußern Welt erklärt werden müssen, so kann der Idealismus auf die Bestimmungen des Seins nicht achten, indem das Seiende von keiner Vielheit weiß, noch irgend eine Richtung auf sich oder ein Äußeres haben kann. Wir sind daher gezwungen, das Ich als ein ursprünglich Thätiges aufzufassen. So ist die absolute Thätigkeit des Ich das allein Reale, und der Begriff des Seins verschwindet für den Idealismus. Das sei zugestanden; doch verzichte man nun darauf, das Ich als ein Absolutes aufzufassen, denn seine Thätigkeit als absolut darf sich in keiner Hinsicht beschränkt zeigen. Um aber zur Welt der Erscheinungen zu gelangen, muß sie nothwendig eine Schranke in sich selbst finden, und demnach wird die Thätigkeit, die nach Einer Richtung ins Unendliche fortgehen sollte, gehemmt durch einen völlig unbegreiflichen Stoß nach rückwärts

durch ein Nichtiges, wozu das Ich deshalb selbst wird. Außer den Widersprüchen, die in dem Begriffe einer absoluten Thätigkeit an sich liegen, entstehen für das Ich noch besondre Widersprüche dadurch, daß seine Thätigkeit die bestimmte des von Sich Wissens ist. Wenn man den Begriff eines solchen Wissens analysirt, so fehlt dafür sowohl Object als Subject *).

Die Widersprüche im Ich zwingen uns, diesen Begriff als Realprinzip aufzugeben; denn das Reale muß sich frei erweisen von allen widerstrebenden Elementen; hingegen den Standpunkt des Idealismus dürfen wir nicht verwerfen. Dieser ist, daß die Begriffe von einem Realen außer uns Vorstellungen in uns sind, welche nur in Verbindung mit dem Ganzen unsrer Erkenntniß Werth und Bedeutung erhalten können, daß wir uns ferner zu hüten haben, das Reale außer uns durch grundlose Hypothesen zu bestimmen, so wie den Begriff seines Zusammenhangs unter sich

*) S. Herbarts Psychol. Th. I. §. 27.

und mit uns durch die Annahme von Grundkräften der Attrakzion und Repulsion und einer auf uns einfließenden Kausalität aufzustellen. Doch von der anderen Seite ist es eben so wichtig, das Ich als ein Gegebenes voll innerer Widersprüche aufzufassen, welche aus den Beziehungen des Ich zu anderen Begriffen ihre Lösung finden werden.

Das absolute Ich Fichte's zeigte sich voll innerer Widersprüche. Das Reale nämlich sollte aus dem Idealen, aus der absoluten Thätigkeit sein Dasein und seine Erklärung finden. Das war unmöglich, wenn die Thätigkeit, wie sie sollte, nach Einer Richtung in's Unendliche ging; deßhalb mußte sie eine nothwendige Schranke in sich selber haben, eine Schranke, welche sie durch Nichts zu entfernen vermag. Mit dieser Grundannahme muß das Ich von seiner Höhe als Unbedingtes herabsteigen in die Welt des Bedingten und ein zweites ebenso Absolutes neben sich dulden. Wenn man nun das Absolute seiner Qualität nach erreichen will, so scheint es

wie? Wenn wir uns genau der Erfahrung anschließen, so werden wir eine Parthie von Vorstellungen zusammenfassen, die beständig dieselbe Folge zeigen, und die frühern als Ursache der spätern ansehn, wobei wir jenen eine eigenthümliche Thätigkeit auf diese zuschreiben. Aber wo bleibt das Ich und die Einheit? Der objektiven Einheit der Erfahrung wegen müßten wir wohl das Ich als das Thätige setzen? Wer verbürgt uns jedoch die Wahrheit, wenn wir das Ich zum gefälligen Träger annehmen? Oder ist auf keine andre Weise diese Einheit möglich? Das setzt einen Beweis voraus, der nicht aus den Kategorien geführt werden kann.

So führt uns die bloße Beobachtung der Thatsachen des Bewußtseins nicht weiter. Es ist sehr schön, richtig zu beobachten und die durch keine falsche Theorie verworrenen innern Zustände in ihrer Reinheit festzuhalten; doch dieses ist unmöglich; denn in den Thatsachen selbst, insofern sie sich nämlich widersprechen, liegt der Grund, im Denken über sie hinauszugehn. Diesen Wi-

derſpruch gänzlich zu vernichten, iſt das Geſchäfft der Spekulazion und zugleich die Art und Weiſe, das Gegebene zu überſchreiten. Dadurch aber, daß man die Thatſachen, wie ſie gegeben ſind, aufzufaſſen ſich beſchränkt und ſie nur durch das loſe Band einer willkührlichen Zuſammenſtellung verknüpft, daß man ferner allgemeine Begriffe von anderen Thatſachen, welche ſich ebenfalls widerſprechen, als willkührlich angenommene, Einheiten zu nothwendigen Geſetzen erhebt, wird für unſre Erfahrung Nichts erklärt, da ſie in denſelben Widerſprüchen befangen bleibt.

Da nun auf dem Wege der Erfahrung (einer innern oder äußern) kein andrer Gewinn als der einer allgemeinen Überſicht hervorgeht, ſo ſcheint der Spekulazion Nichts weiter übrig zu bleiben, als dieſen Weg gänzlich zu verlaſſen und ihrer eigenen Kraft in Erforſchung des Seienden vertrauend, aus dieſem Begriffe ſelbſt die Wiſſenſchaft zu begründen; denn das in der Erfahrung Gegebene ſcheint, da es ſich nach allen Seiten von ſo relativer Natur zeigt, daß es für die Er-

kenntniß keinen festen Punkt darzubieten vermag, mit dem Begriffe des Realen verglichen, durchaus zu verschwinden. Man ergreife also das Reale selbst und gehe von ihm aus zu den Erscheinungen fort, welche irgendwo in dem Absoluten enthalten sein müssen; denn gelingt es uns, das Absolute seinem Wesen nach zu erkennen, so ist die Erkenntniß der Erscheinungen damit unmittelbar gegeben, da es in dem Unbedingten einen Punkt geben muß, von wo es sich zur Welt des Relativen und Wechselnden ausbreitet. Um zu dem Unbedingten uns zu erheben, bedürfen wir lediglich der Reflexion auf uns selbst. In uns, wenn irgendwo, muß sich das höchste Prinzip alles Seins und Werdens finden. Es gilt hier, die Qualität des Realen aufzufassen in seinen Erscheinungen, und wir werden sie erreichen, wenn wir von dem Besondern und Zufälligen in ihnen hinwegsehend, auf die höchsten Gegensätze achten, welche auf ein Reales deuten. Diese sind Wissen und Sein. Das Absolute selbst darf aber durch keinen Gegensatz beschränkt sein; es ist daher

die Idealität Beider. Diesen Gegensatz finden wir in der That vereinigt im Ich. Das Ich ist die Einheit von Wissen und Sein, d. h. ein Sein, das von sich weiß, und ein Wissen, welches als solches ist. Indem wir mithin auf unser Bewusstsein reflektiren, finden wir in ihm das höchste Prinzip des Wissens und der Realität überhaupt. Es ist nun nicht zu läugnen, daß der Standpunkt des Idealismus für das Denken nothwendig sei und daß man sich nie zu einem gründlichen Wissen Hoffnung machen dürfe, wenn man diese Ansicht nicht vollständig begriffen hat. Es drängt sich nämlich hier die Forderung auf, die man auf keine Art abzulehnen vermag, Alles, was wir von einer äußern realen Welt zu wissen meinen, als Vorstellungen im Ich, als dessen Modifikazionen anzusehen, indem die Vorstellungen als solche auf kein Außen hinweisen. Der Zusammenhang eines äußeren Realen mit dem Ich ist schlechthin unbegreiflich, da wir mit unserm Wissen in uns eingeschlossen sind. Daß die Vorstellung das Bild eines äußern Realen in

ſich tragen, thut Nichts zur Sache, da vor der Reflexion dieſer Schein verſchwindet, und nur inſofern iſt das Abbilden einer Welt außer uns wichtig, als für die Wiſſenſchaft daher die Aufgabe entſpringt, das Bild aus dem Ich als ſeine irgend wie beſtimmte Thätigkeit zu begreifen. Eben ſo wenig lernen wir durch unſer Handeln auf ein ſcheinbar Reales dieſes kennen, weil das Handeln mit ſeinem behandelten Gegenſtande ebenfalls in das Ich fällt, und von ihm geſondert zum leeren Phantom wird. So ſcheint das Ich das allein Feſtſtehende zu ſein, wenn Alles, was man für real hielt, zur nichtigen Erſcheinung herabſinkt. Unſre Vorſtellungen nun als ſolche, um irgend etwas zu bedeuten, müſſen an das Ich angeknüpft werden; denn ſie ſind äußerſt wandelbar und wechſelnd, und wenn ſie auch immer daſſelbe Bild darſtellen, ſo iſt dieſes doch nicht ſelbſtſtändig; in ihm ſind Beziehungen zu Anderem und Anderem, und ſie taugen daher nicht, das Wandelbare zu tragen. Nun ſoll allerdings für das Wandelbare und Relative ein

Unwandelbares und Absolutes gefunden werden. Dazu bietet sich das Ich an, welches allein mitten im Wechsel Einheit und Selbstständigkeit zu bewahren scheint. Zugleich ist das wichtige Problem gelöst, wie Wissen und Sein zur Einheit sich verbinden können; denn von einer solchen Einheit redet man doch, wenn man eine Erkenntniß des Realen fordert, welche nur dann Statt findet, wenn das Wissen und sein Gegenstand in Eins zusammenfallen. Außerdem bietet sich für das unendlich Mannigfaltige der entgegengesetzten Erscheinungen ein und dasselbe Prinzip der Erklärung, und man hat nicht nöthig, für jedes Besondere nach besonderen Hypothesen sich umzusehn, die durch ihren gegenseitigen Widerspruch sich selbst aufheben. Der Versuch, das Ich als alleinigen Träger aller Realität anzunehmen, konnte allein in den Widersprüchen des Gegebenen, welche sich dann zeigen, wenn wir die im Gegebenen abgebildete Welt für real erklären, seine Rechtfertigung finden. Ohne die Widersprüche würden wir in dem Denken des Gegebe-

nen geruht haben. — Für einen Versuch aber müssen wir den Idealismus schon deshalb erklären, weil wir nicht von den innern Beziehungen des Gegebenen aus zum Begriffe des Ich als Realprinzip's gelangt sind, sondern nur durch die ganz allgemeine und als solche richtige Reflexion: Alles Gegebene ist im Ich und wir müssen uns Beides als nothwendig verbunden denken. Genügt freilich das Ich den Anforderungen des Realen und finden wir zugleich in ihm einen Punkt, von welchem wir mit Nothwendigkeit zu den Thatsachen des Bewußtseins fortschreiten können, so mögen wir uns ihm als einer glücklichen Hypothese hingeben; zeigen sich aber ebenfalls Widersprüche im Ich, so ist es unmöglich, von ihm als einem Realprinzipe bei der Untersuchung auszugehn.

Als absolut muß das Ich ohne alle Beziehungen zu irgend einem Andern sein, d. h. es muß durch seinen Begriff vollständig aufgefaßt werden.

Nun ist es schlimm, daß wir gleich beim Anfange der Untersuchung eine ganz bestimmte

Aufgabe haben, wie wir das Ich uns denken sollen. Als real sollte es den Bestimmungen des Realen genügen. Weil aber aus dem Ich die mannigfaltigen Vorstellungen von einer innern und äußern Welt erklärt werden müssen, so kann der Idealismus auf die Bestimmungen des Seins nicht achten, indem das Seiende von keiner Vielheit weiß, noch irgend eine Richtung auf sich oder ein Äußeres haben kann. Wir sind daher gezwungen, das Ich als ein ursprünglich Thätiges aufzufassen. So ist die absolute Thätigkeit des Ich das allein Reale, und der Begriff des Seins verschwindet für den Idealismus. Das sei zugestanden; doch verzichte man nun darauf, das Ich als ein Absolutes aufzufassen, denn seine Thätigkeit als absolut darf sich in keiner Hinsicht beschränkt zeigen. Um aber zur Welt der Erscheinungen zu gelangen, muß sie nothwendig eine Schranke in sich selbst finden, und demnach wird die Thätigkeit, die nach Einer Richtung ins Unendliche fortgehen sollte, gehemmt durch einen völlig unbegreiflichen Stoß nach rückwärts

durch ein Nichtiges, wozu das Ich deshalb selbst wird. Außer den Widersprüchen, die in dem Begriffe einer absoluten Thätigkeit an sich liegen, entstehen für das Ich noch besondre Widersprüche dadurch, daß seine Thätigkeit die bestimmte des von Sich Wissens ist. Wenn man den Begriff eines solchen Wissens analysirt, so fehlt dafür sowohl Object als Subject *).

Die Widersprüche im Ich zwingen uns, diesen Begriff als Realprinzip aufzugeben; denn das Reale muß sich frei erweisen von allen widerstrebenden Elementen; hingegen den Standpunkt des Idealismus dürfen wir nicht verwerfen. Dieser ist, daß die Begriffe von einem Realen außer uns Vorstellungen in uns sind, welche nur in Verbindung mit dem Ganzen unsrer Erkenntniß Werth und Bedeutung erhalten können, daß wir uns ferner zu hüten haben, das Reale außer uns durch grundlose Hypothesen zu bestimmen, so wie den Begriff seines Zusammenhangs unter sich

*) S. Herbarts Psychol. Th. I. §. 27.

und mit uns durch die Annahme von Grundkräften der Attrakzion und Repulsion und einer auf uns einfließenden Kausalität aufzustellen. Doch von der anderen Seite ist es eben so wichtig, das Ich als ein Gegebenes voll innerer Widersprüche aufzufassen, welche aus den Beziehungen des Ich zu anderen Begriffen ihre Lösung finden werden.

Das absolute Ich Fichte's zeigte sich voll innerer Widersprüche. Das Reale nämlich sollte aus dem Idealen, aus der absoluten Thätigkeit sein Dasein und seine Erklärung finden. Das war unmöglich, wenn die Thätigkeit, wie sie sollte, nach Einer Richtung in's Unendliche ging; deßhalb mußte sie eine nothwendige Schranke in sich selber haben, eine Schranke, welche sie durch Nichts zu entfernen vermag. Mit dieser Grundannahme muß das Ich von seiner Höhe als Unbedingtes herabsteigen in die Welt des Bedingten und ein zweites ebenso Absolutes neben sich dulden. Wenn man nun das Absolute seiner Qualität nach erreichen will, so scheint es

daher ein natürlicher Fortschritt zu sein, das Reale wie das Ideale als sich gleich zu setzen und keines aus dem andern herzuleiten, sondern in ihrer Vereinigung als der beiden höchsten Gegensätze der Erfahrung das Absolute zu finden. Das Unbedingte darf nämlich keinen Gegensatz gegen irgend etwas in sich tragen, und muß sie doch sämmtlich in sich enthalten, nur nicht insofern man es als absolut betrachtet. Dieses System giebt sich das Ansehn, ohne Berücksichtigung der Erfahrung a priori zu seinen Bestimmungen zu gelangen. Das Absolute, seinem Begriffe nach aufgefaßt, kann natürlich nicht besondere Akte des Denkens, des Wollens u. s. w. der einzelnen bestimmten Materie mit ihren besondern Kräften enthalten. Absolutes überhaupt anzunehmen, sieht man sich durch die Unzulänglichkeit der Erfahrung gezwungen; ihre Relazionen gestatten nicht eine unbedingte Setzung dessen, was dem gemeinen Verstande als real gilt. Hierbei geht man von dem Begriffe des Seins aus, und fordert für das Seiende Befreiung von

allen Schranken und Bedingungen. Mit völligem Recht. Aber zugleich verirrt sich hier gewöhnlich die Spekulazion, sie verkennt nämlich diese Forderung insofern, als sie nur Ein Unbedingtes setzt und dadurch jede andere Realität vernichtet. Dies sei nun richtig; aber wie fängt sie es an, zu den Erscheinungen fortzugehn? Es bleibt ihr kein andrer Ausweg offen, als daß sie das Absolute in gewisser Rücksicht für nicht absolut annimmt. Um zu dem Einzelnen zu kommen, muß es sich entwickeln, zur Welt der Erscheinungen, die mithin schon in ihm liegen. Damit tritt es aus seiner Unbedingtheit heraus und widerspricht sich, weil nur in ihm der Grund der Entwicklung zum Einzelnen liegen kann und soll. Für diese Entwicklung selbst sieht man sich außerdem genöthigt, die höchsten Gegensätze, die auf Realität hinweisen, zu Hülfe zu nehmen, in diesen Gegensätzen andre und wieder andre aufzusuchen, damit man zu einer bestimmten Wirklichkeit endlich hindurchdringe. So ist die Konstrukzion in der That nicht a priori, indem sie

zur Entwicklung des unbedingten Prinzipes das zu Hülfe ruft, was nicht in dem Begriffe deſſelben liegt, ſondern auf die Erfahrung hinblickend, nimmt ſie ihren Fortſchritt aus dieſer *). Was die Nichtigkeit eines ſolchen Denkens ſogleich enthüllt, iſt folgendes: Es ſucht das Unbedingte, welches ohne alle Gegenſätze und Beziehungen iſt, damit der Begriff des Seins ihm nicht widerſtreite. In der Erfahrung iſt nur Bedingtes gegeben. Was das Denken indeß nicht vorfindet, das kann es nicht aus ſich herauskonſtruiren, (ſich ſelbſt findet es vor). Folglich iſt es ganz unmöglich, durch das Denken das Unbedingte (ſeiner Qualität nach) zu erreichen, wenn es nicht das Bedingte von ſeinen Schranken zu befreien ſtrebt, und das, was es dadurch erreicht, als das Unbedingte ſetzt, welches jedem Beſtimmten und Beſondern zu Grunde liege. Somit würde das Bedingte das Abſolute dem Weſen nach in ſich enthalten (natürlich nicht als Real- ſondern als

*) S. Frie's polemiſche Schrift: Th. I. S. 118. 134.

Erkenntnißgrund). Wenn man nun das in der Erfahrung Gegebene zwar nach seiner höchsten Allgemeinheit doch mit Rücksicht auf seine Realität aufzufassen sucht, so bietet sich Subjectives und Objectives (Ideales und Reales) dar. Jedes derselben wird in einer Hinsicht für absolut gelten, in einer andern ist es solches nicht, weil es mit dem Gegensatze gegen das andre behaftet bleibt, und aus eben dem Grunde ist das Absolute die Identität oder die Indifferenz beider. Aber die Annahme: daß jedes, unverglichen mit dem andern, absolut sei, ist falsch. Beides, das Subjective wie das Objective, zeigt sich als durchaus relativ; jedes enthält unendlich viele Beziehungen, und verträgt deshalb den Begriff des Seins weder für sich, noch in Verbindung mit dem Andern. Das Subjective, als absolute Thätigkeit, fällt unter den höhern Begriff des Werdens, welcher sich widerspricht. Das, was durch das ideelle Princip wird, sind besondere Akte in ihm, Veränderungen, die in ihrer Zusammenfassung das Absolute ergeben. Außerdem enthält

Subjektive eine Beziehung auf sich. Es selbst ist nicht das Objektive, und doch ist es gezwungen, sich als Objekt zu setzen, indem seine Thätigkeit auf sich selbst zurückgeht. Von einem Andern kann ihm diese Schranke nicht entstehen. Wenn es aber sich selbst beschränkt, hebt es sich auf, indem es dasselbe ist und nicht ist. Der Begriff des Ausgedehnten, in welcher Art man ihn auch auffasse, ist nur die allgemeine Art, etwas Seiendes in Verhältniß zu anderm zu setzen. Dadurch aber, daß man das Relative als unendliches Quantum annimmt, erhebt man sich nicht über die in ihm liegenden Relazionen. Das System ist offenbar Spinozismus und weicht nur in der Begründung von ihm wesentlich ab. Das Absolute soll nämlich hier nicht durch vermittelndes Denken, es soll durch sich selbst erkannt werden in absoluter Anschauung. Gewiß, es bleibt fast kein andrer Ausweg als eine solche Forderung. Das Wissen ist nun identisch mit dem Sein, und folglich liegt in jedem Vernunftwesen das Realprinzip der Erkenntniß. Um das Ab-

solute zu erhalten, ist es nur nöthig, den Begriff des Wissens zu erläutern. Dieser ist Identität des Wissens und des Gewußten und kann nur in unbedingter Anschauung ergriffen werden.

Diese Eile nach dem Absoluten hin liegt nicht nothwendig in dem Systeme, und mußte dem unbefangenen Urtheil den ersten Punkt des Angriffs bieten. Das System konnte eine vollendetere Gestalt erhalten, und diese erhielt es in neuester Zeit durch Hegel. Mit seiner Vollendung treten aber die Fehler der Spekulazion noch offenbarer hervor.

Die Aufgabe ist nämlich hier, durch fortschreitendes Denken das Absolute zu erreichen. Zu dem Absoluten, da es nicht gegeben ist, erhebt man sich von dem Relativen, indem dieses die Vermittelungen nach dem Unmittelbaren hin in sich enthält. Dieses System, indem es anerkennt, daß das denkende Begreifen der Erfahrung der Anfang aller Spekulazion sei, hat dadurch in der That die Basis jeder tüchtigen Metaphysik gelegt. Wenn es sie nur festzuhalten verstände! Da in

der Erfahrung sich Alles relativ zeigt, so ist es eine nothwendige Forderung, für das Relative und deshalb Nichtige das Absolute zu finden. Hält man nun daran fest, das Absolute seiner Qualität nach zu erkennen, so verschwinden nach und nach alle besondern Bestimmungen des Denkens als widerstreitend dem Absoluten, und es bleibt nur der Begriff des reinen Seins, als des schlechthin Unmittelbaren. In dem reinen Sein, als dem schlechthin Unmittelbaren ist deshalb von jeder bestimmten Qualität, ja von der Qualität überhaupt abstrahirt. — Diese Bestimmung des Begriffs ist insofern richtig, als im Begriffe des Seins keine Qualität liegen kann, da er nur das Verhältniß einer Qualität zu uns bezeichnet; aber aus eben dem Grunde muß es gänzlich mißlingen, diesen Begriff als reales Prinzip aufzustellen. Die Abstrakzion, welche dieses versucht, widerspricht sich. Das reine Sein ist nämlich nicht das Unmittelbare selbst (welches den Begriff desselben freilich enthält) es ist vielmehr der Begriff, der das Verhältniß des Realen zu unserm Bewußtsein bestimmt. Jeder Gehalt im Bewußt-

sein kann nämlich auf zweifache Art aufgefaſſt werden, entweder ſchlechthin unabhängig, oder abhängig von einem Andern. Das ſchlechthin Unabhängige iſt der Begriff des Realen, welcher ſich daher für uns aus zwei Faktoren bildet, aus der Qualität, und aus der Art, wie die Qualität gedacht wird. Dieſer Akt des Denkens iſt das ſchlechthin Setzen oder der Begriff des reinen Seins. Folglich iſt der Begriff des Seins ohne Qualität, die durch ihn geſetzt wird, undenkbar, es ſoll in ihm geſetzt werden ohne Beziehung, doch ein Geſetztes in ihm nicht enthalten ſein, mithin hebt er ſich ſelbſt auf. Zweitens aber, um den Begriff des Seins unmittelbar zu denken, iſt wieder der Begriff des Seins nöthig, d. h. der Akt des Denkens, welcher unmittelbar ſetzt, ſoll unmittelbar geſetzt werden, und ſo wird Nichts geſetzt oder das Nichtige unendliche Male wiederholt.

Aus dem Begriffe des Seins in ſeiner abſtrakten Allgemeinheit kann nichts weiter hervorgehn. Das Denken ruht in ihm, wenn man

nen geruht haben. — Für einen Versuch aber müssen wir den Idealismus schon deshalb erklären, weil wir nicht von den innern Beziehungen des Gegebenen aus zum Begriffe des Ich als Realprinzip's gelangt sind, sondern nur durch die ganz allgemeine und als solche richtige Reflexion: Alles Gegebene ist im Ich und wir müssen uns Beides als nothwendig verbunden denken. Genügt freilich das Ich den Anforderungen des Realen und finden wir zugleich in ihm einen Punkt, von welchem wir mit Nothwendigkeit zu den Thatsachen des Bewußtseins fortschreiten können, so mögen wir uns ihm als einer glücklichen Hypothese hingeben; zeigen sich aber ebenfalls Widersprüche im Ich, so ist es unmöglich, von ihm als einem Realprinzipe bei der Untersuchung auszugehn.

Als absolut muß das Ich ohne alle Beziehungen zu irgend einem Andern sein, d. h. es muß durch seinen Begriff vollständig aufgefaßt werden.

Nun ist es schlimm, daß wir gleich beim Anfange der Untersuchung eine ganz bestimmte

Aufgabe haben, wie wir das Ich uns denken sollen. Als real sollte es den Bestimmungen des Realen genügen. Weil aber aus dem Ich die mannigfaltigen Vorstellungen von einer innern und äußern Welt erklärt werden müssen, so kann der Idealismus auf die Bestimmungen des Seins nicht achten, indem das Seiende von keiner Vielheit weiß, noch irgend eine Richtung auf sich oder ein Äußeres haben kann. Wir sind daher gezwungen, das Ich als ein ursprünglich Thätiges aufzufassen. So ist die absolute Thätigkeit des Ich das allein Reale, und der Begriff des Seins verschwindet für den Idealismus. Das sei zugestanden; doch verzichte man nun darauf, das Ich als ein Absolutes aufzufassen, denn seine Thätigkeit als absolut darf sich in keiner Hinsicht beschränkt zeigen. Um aber zur Welt der Erscheinungen zu gelangen, muß sie nothwendig eine Schranke in sich selbst finden, und demnach wird die Thätigkeit, die nach Einer Richtung ins Unendliche fortgehen sollte, gehemmt durch einen völlig unbegreiflichen Stoß nach rückwärts

durch ein Nichtiges, wozu das Ich deshalb selbst wird. Außer den Widersprüchen, die in dem Begriffe einer absoluten Thätigkeit an sich liegen, entstehen für das Ich noch besondre Widersprüche dadurch, daß seine Thätigkeit die bestimmte des von Sich Wissens ist. Wenn man den Begriff eines solchen Wissens analysirt, so fehlt dafür sowohl Object als Subject *).

Die Widersprüche im Ich zwingen uns, diesen Begriff als Realprinzip aufzugeben; denn das Reale muß sich frei erweisen von allen widerstrebenden Elementen; hingegen den Standpunkt des Idealismus dürfen wir nicht verwerfen. Dieser ist, daß die Begriffe von einem Realen außer uns Vorstellungen in uns sind, welche nur in Verbindung mit dem Ganzen unsrer Erkenntniß Werth und Bedeutung erhalten können, daß wir uns ferner zu hüten haben, das Reale außer uns durch grundlose Hypothesen zu bestimmen, so wie den Begriff seines Zusammenhangs unter sich

*) S. Herbarts Psychol. Th. I. §. 27.

und mit uns durch die Annahme von Grundkräften der Attrakzion und Repulsion und einer auf uns einfließenden Kausalität aufzustellen. Doch von der anderen Seite ist es eben so wichtig, das Ich als ein Gegebenes voll innerer Widersprüche aufzufassen, welche aus den Beziehungen des Ich zu anderen Begriffen ihre Lösung finden werden.

Das absolute Ich Fichte's zeigte sich voll innerer Widersprüche. Das Reale nämlich sollte aus dem Idealen, aus der absoluten Thätigkeit sein Dasein und seine Erklärung finden. Das war unmöglich, wenn die Thätigkeit, wie sie sollte, nach Einer Richtung in's Unendliche ging; deßhalb mußte sie eine nothwendige Schranke in sich selber haben, eine Schranke, welche sie durch Nichts zu entfernen vermag. Mit dieser Grundannahme muß das Ich von seiner Höhe als Unbedingtes herabsteigen in die Welt des Bedingten und ein zweites ebenso Absolutes neben sich dulden. Wenn man nun das Absolute seiner Qualität nach erreichen will, so scheint es

daher ein natürlicher Fortschritt zu sein, das Reale wie das Ideale als sich gleich zu setzen und keines aus dem andern herzuleiten, sondern in ihrer Vereinigung als der beiden höchsten Gegensätze der Erfahrung das Absolute zu finden. Das Unbedingte darf nämlich keinen Gegensatz gegen irgend etwas in sich tragen, und muß sie doch sämmtlich in sich enthalten, nur nicht insofern man es als absolut betrachtet. Dieses System giebt sich das Ansehn, ohne Berücksichtigung der Erfahrung a priori zu seinen Bestimmungen zu gelangen. Das Absolute, seinem Begriffe nach aufgefaßt, kann natürlich nicht besondere Akte des Denkens, des Wollens u. s. w. der einzelnen bestimmten Materie mit ihren besondern Kräften enthalten. Absolutes überhaupt anzunehmen, sieht man sich durch die Unzulänglichkeit der Erfahrung gezwungen; ihre Relazionen gestatten nicht eine unbedingte Setzung dessen, was dem gemeinen Verstande als real gilt. Hierbei geht man von dem Begriffe des Seins aus, und fordert für das Seiende Befreiung von

allen Schranken und Bedingungen. Mit völligem Recht. Aber zugleich verirrt sich hier gewöhnlich die Spekulazion, sie verkennt nämlich diese Forderung insofern, als sie nur Ein Unbedingtes setzt und dadurch jede andere Realität vernichtet. Dies sei nun richtig; aber wie fängt sie es an, zu den Erscheinungen fortzugehn? Es bleibt ihr kein andrer Ausweg offen, als daß sie das Absolute in gewisser Rücksicht für nicht absolut annimmt. Um zu dem Einzelnen zu kommen, muß es sich entwickeln, zur Welt der Erscheinungen, die mithin schon in ihm liegen. Damit tritt es aus seiner Unbedingtheit heraus und widerspricht sich, weil nur in ihm der Grund der Entwicklung zum Einzelnen liegen kann und soll. Für diese Entwicklung selbst sieht man sich außerdem genöthigt, die höchsten Gegensätze, die auf Realität hinweisen, zu Hülfe zu nehmen, in diesen Gegensätzen andre und wieder andre aufzusuchen, damit man zu einer bestimmten Wirklichkeit endlich hindurchdringe. So ist die Konstrukzion in der That nicht a priori, indem sie

zur Entwicklung des unbedingten Prinzipes das zu Hülfe ruft, was nicht in dem Begriffe deſſelben liegt, ſondern auf die Erfahrung hinblickend, nimmt ſie ihren Fortſchritt aus dieſer *). Was die Nichtigkeit eines ſolchen Denkens ſogleich enthüllt, iſt folgendes: Es ſucht das Unbedingte, welches ohne alle Gegenſätze und Beziehungen iſt, damit der Begriff des Seins ihm nicht widerſtreite. In der Erfahrung iſt nur Bedingtes gegeben. Was das Denken indeß nicht vorfindet, das kann es nicht aus ſich herauskonſtruiren, (ſich ſelbſt findet es vor). Folglich iſt es ganz unmöglich, durch das Denken das Unbedingte (ſeiner Qualität nach) zu erreichen, wenn es nicht das Bedingte von ſeinen Schranken zu befreien ſtrebt, und das, was es dadurch erreicht, als das Unbedingte ſetzt, welches jedem Beſtimmten und Beſondern zu Grunde liege. Somit würde das Bedingte das Abſolute dem Weſen nach in ſich enthalten (natürlich nicht als Real- ſondern als

*) S. Frie's polemiſche Schrift: Th. I. S. 118. 134.

Erkenntnißgrund). Wenn man nun das in der Erfahrung Gegebene zwar nach seiner höchsten Allgemeinheit doch mit Rücksicht auf seine Realität aufzufassen sucht, so bietet sich Subjectives und Objectives (Ideales und Reales) dar. Jedes derselben wird in einer Hinsicht für absolut gelten, in einer andern ist es solches nicht, weil es mit dem Gegensatze gegen das andre behaftet bleibt, und aus eben dem Grunde ist das Absolute die Identität oder die Indifferenz beider. Aber die Annahme: daß jedes, unverglichen mit dem andern, absolut sei, ist falsch. Beides, das Subjective wie das Objective, zeigt sich als durchaus relativ; jedes enthält unendlich viele Beziehungen, und verträgt deshalb den Begriff des Seins weder für sich, noch in Verbindung mit dem Andern. Das Subjective, als absolute Thätigkeit, fällt unter den höhern Begriff des Werdens, welcher sich widerspricht. Das, was durch das ideelle Princip wird, sind besondere Akte in ihm, Veränderungen, die in ihrer Zusammenfassung das Absolute ergeben. Außerdem enthält das

Subjektive eine Beziehung auf sich. Es selbst ist nicht das Objektive, und doch ist es gezwungen, sich als Objekt zu setzen, indem seine Thätigkeit auf sich selbst zurückgeht. Von einem Andern kann ihm diese Schranke nicht entstehen. Wenn es aber sich selbst beschränkt, hebt es sich auf, indem es dasselbe ist und nicht ist. Der Begriff des Ausgedehnten, in welcher Art man ihn auch auffasse, ist nur die allgemeine Art, etwas Seiendes in Verhältniß zu anderm zu setzen. Dadurch aber, daß man das Relative als unendliches Quantum annimmt, erhebt man sich nicht über die in ihm liegenden Relazionen. Das System ist offenbar Spinozismus und weicht nur in der Begründung von ihm wesentlich ab. Das Absolute soll nämlich hier nicht durch vermittelndes Denken, es soll durch sich selbst erkannt werden in absoluter Anschauung. Gewiß, es bleibt fast kein andrer Ausweg als eine solche Forderung. Das Wissen ist nun identisch mit dem Sein, und folglich liegt in jedem Vernunftwesen das Realprinzip der Erkenntniß. Um das Ab-

solute zu erhalten, ist es nur nöthig, den Begriff des Wissens zu erläutern. Dieser ist Identität des Wissens und des Gewußten und kann nur in unbedingter Anschauung ergriffen werden.

Diese Eile nach dem Absoluten hin liegt nicht nothwendig in dem Systeme, und mußte dem unbefangenen Urtheil den ersten Punkt des Angriffs bieten. Das System konnte eine vollendetere Gestalt erhalten, und diese erhielt es in neuester Zeit durch Hegel. Mit seiner Vollendung treten aber die Fehler der Spekulazion noch offenbarer hervor.

Die Aufgabe ist nämlich hier, durch fortschreitendes Denken das Absolute zu erreichen. Zu dem Absoluten, da es nicht gegeben ist, erhebt man sich von dem Relativen, indem dieses die Vermittelungen nach dem Unmittelbaren hin in sich enthält. Dieses System, indem es anerkennt, daß das denkende Begreifen der Erfahrung der Anfang aller Spekulazion sei, hat dadurch in der That die Basis jeder tüchtigen Metaphysik gelegt. Wenn es sie nur festzuhalten verstände! Da in

der Erfahrung ſich Alles relativ zeigt, ſo iſt es eine nothwendige Forderung, für das Relative und deshalb Nichtige das Abſolute zu finden. Hält man nun daran feſt, das Abſolute ſeiner Qualität nach zu erkennen, ſo verſchwinden nach und nach alle beſondern Beſtimmungen des Denkens als widerſtreitend dem Abſoluten, und es bleibt nur der Begriff des reinen Seins, als des ſchlechthin Unmittelbaren. In dem reinen Sein, als dem ſchlechthin Unmittelbaren iſt deshalb von jeder beſtimmten Qualität, ja von der Qualität überhaupt abſtrahirt. — Dieſe Beſtimmung des Begriffs iſt inſofern richtig, als im Begriffe des Seins keine Qualität liegen kann, da er nur das Verhältniß einer Qualität zu uns bezeichnet; aber aus eben dem Grunde muß es gänzlich mißlingen, dieſen Begriff als reales Prinzip aufzuſtellen. Die Abſtrakzion, welche dieſes verſucht, widerſpricht ſich. Das reine Sein iſt nämlich nicht das Unmittelbare ſelbſt (welches den Begriff deſſelben freilich enthält) es iſt vielmehr der Begriff, der das Verhältniß des Realen zu unſerm Bewußtſein beſtimmt. Jeder Gehalt im Bewuſt-

sein kann nämlich auf zweifache Art aufgefaßt werden, entweder schlechthin unabhängig, oder abhängig von einem Andern. Das schlechthin Unabhängige ist der Begriff des Realen, welcher sich daher für uns aus zwei Faktoren bildet, aus der Qualität, und aus der Art, wie die Qualität gedacht wird. Dieser Akt des Denkens ist das schlechthin Setzen oder der Begriff des reinen Seins. Folglich ist der Begriff des Seins ohne Qualität, die durch ihn gesetzt wird, undenkbar, es soll in ihm gesetzt werden ohne Beziehung, doch ein Gesetztes in ihm nicht enthalten sein, mithin hebt er sich selbst auf. Zweitens aber, um den Begriff des Seins unmittelbar zu denken, ist wieder der Begriff des Seins nöthig, d. h. der Akt des Denkens, welcher unmittelbar setzt, soll unmittelbar gesetzt werden, und so wird Nichts gesetzt oder das Nichtige unendliche Male wiederholt.

Aus dem Begriffe des Seins in seiner abstrakten Allgemeinheit kann nichts weiter hervorgehn. Das Denken ruht in ihm, wenn man

nur ihn auffaſſt, ohne den Weiſungen der Erfahrungsbegriffe zu folgen, welche wir unmittelbar mit ihm verknüpft finden. Nun wieder zuerſt zu einem Prädikate des Abſoluten gemacht, da er doch nur das Verhältniß eines Gegebenen oder eines im Denken Gefundenen zu unſerm Bewußtſein anzeigt. Zugleich ſoll er das Abſolute als Eins beſtimmen. Der Begriff als ſolcher iſt nun freilich Eins, und wenn man ihn als das Unmittelbare annimmt, ſo iſt dieſes ein Einziges. Nun iſt er aber nicht das Unmittelbare ſelbſt, und deshalb kann man den Begriff und das durch ihn Geſetzte trennen, d. h. er kann auf Vieles ſich beziehen, ſo oft man unmittelbar zu ſetzen gezwungen iſt.

Da nun der Inhalt des reinen Seins keinen Fortſchritt zu dem Gegebenen darbietet, ſo kann dieſer nur durch die Thatſache entſtehen, daß der Begriff in Uns iſt, und inſofern zufällige Gegenſätze annimmt, welche das Syſtem aber als nothwendige und innerliche ſetzen wird. Der Begriff des Seins iſt nämlich nach Hegel die

Abstrakzion von allem Inhalt, und insofern soll er zugleich die reine Negazion und diese, unmittelbar genommen, das Nichts sein. Dies ist nur in der Hinsicht richtig, als der Begriff des Seins sich nicht auf empirischen Inhalt beziehen kann; doch nicht aus dem Grunde, weil man im Begriffe des Seins davon abstrahirt, sondern weil das reine Sein und ein empirischer Inhalt sich widersprechen. In der That: die reine Abstrakzion ist das Nichts. In dem Begriffe des Seins abstrahiren wir aber nicht von Allem; er hat vielmehr Beziehung zu einem andern Begriffe, und sein Inhalt ist ein Verhältniß zwischen uns und dem, was wir vorstellen, indem wir es durch ihn auf eine bestimmte Art vorstellen. In dem Begriffe des Seins liegt so wenig eine Negazion, daß er im Gegentheil jede Negazion ausschließt; denn die Negazion, daß der Begriff ein solcher und kein andrer ist, entspringt nur durch die Vergleichung eines willkührlichen Denkens. Daher erweis't es sich als gänzlich falsch, den Begriff als Abstrakzion von irgend einem Gehalte

aufzufaſſen. Das Verhältniß dieſer Begriffe mag Folgendes auseinanderſetzen. Der Begriff des Seins bezieht ſich auf ein beſtimmtes Etwas, nicht um es aufzuheben, ſondern um es zu ſetzen; das Nichts bezieht ſich auf den Begriff des Etwas überhaupt, aber nur, um ihn aufzuheben. Etwas iſt die höchſte Abſtrakzion für Alles, was einen Gehalt beſitzt; das Nichts abſtrahirt von jedem Gehalte; mithin iſt Nichts das kontradiktoriſche Gegentheil von Etwas. Der Gehalt, wenn er abſolut gedacht wird, iſt ſeiender, das abſolute Denken der Begriff des Seins, wenn der Gehalt relativ gedacht wird, iſt er nichtſeiender (nicht darum ein Nichts). Folglich iſt das Nichts freilich dem Sein entgegengeſetzt, aber nicht kontradiktoriſch, weil es eben ſo einem nicht ſeienden Gehalte widerſtreitet; und man darf weder behaupten: Sein und Nichts iſt daſſelbe, noch: Sein iſt dem Nichts kontradiktoriſch entgegengeſetzt. So zeigen ſich ſogleich zwei Fehler in dem Realprinzipe des Syſtems, erſtlich, daß der Begriff des Seins ohne alle Beziehung auf-

gestellt ist, daß er als höchste Abstrakzion zugleich die höchste Realität haben soll, zweitens, daß eine ungereimte Zusammenstellung aus ihm das Nichts hervorgehen ließ.

Es war hier durch logische Künsteleien herauszubringen, daß das Sein mit dem Nichts irgend etwas Gleiches habe; aber mit der Einerleiheit beider ist dem Systeme, welches fortzuschreiten bedarf, nicht gedient; jene Begriffe müssen, sofern ihre Einheit etwas bedeuten soll, zugleich verschieden sein. Worin besteht nun diese Verschiedenheit? Wenn man den Begriff des Nichts analysirt, so zeigt sich eine absolute Verschiedenheit. Diese Analyse setzt das System voraus, oder vielmehr, es erzeugt das Nichts aus dem Sein, indem es an beiden willkührlich ändert, und diese Willkühr doch als nothwendig voraussetzt. Sein ist das Unmittelbare, Nichts ist ebenfalls das Unmittelbare, insofern man von allen Bestimmungen im Begriffe des Unmittelbaren abstrahirt hat. Somit sind beide Begriffe in der That nicht verschieden; sie sind ein und derselbe (wie auch schwan-

kend genug anerkannt wird) und es kann nun von einer Einheit der verschiedenen nicht füglich mehr die Rede sein. Da sie nun keinen Widerstreit in sich tragen, so hat man nicht nöthig, für beide einen andern Begriff, welcher sie verknüpfe, aufzustellen; es ist vielmehr eine Erschleichung, einen neuen Begriff daraus zu bilden.

Was das Sein und das Nichts in ihrer Einheit und in ihrem Gegensatze bedeute, wird man am deutlichsten aus dem neuen Begriffe erkennen, der daraus hervorgehen soll. Dieser ist das Werden, d. h. die Einheit des Seins und des Nichts, und in der That, wenn man den Begriff des Werdens ohne Unrichtigkeit erreicht hat, so mag sich aus ihm dem Denken ein nothwendiger Fortschritt zeigen. Daß dem nicht so sei, haben wir gesehn. Sein und Nichts sind zwei durchaus gesonderte Begriffe. Das scheinbar Gemeinsame ist ein Werk der Künstelei, einer äußern Vergleichung der Begriffe, die mit der Erkenntniß nichts zu thun hat. Der Begriff des Werdens als Produkt einer falschen Spekulazion

ist durchaus ungiltig und bedarf deshalb keiner Entwicklung. Wird denn Sein und Nichtsein (Nichts) stets unverbunden vorkommen? Aus ihrem Begriffe muß man es schlechthin verneinen, dagegen streitet indeß die Erfahrung, indem in der Veränderung eines Gegebenen die Einheit beider Begriffe enthalten ist. Mithin ist der Begriff des Werdens durch das Denken der Erfahrung unmittelbar gegeben, und er läßt sich auf keine Weise aufheben. Daß er im Denken sich widerspreche, vermindert nicht seine Giltigkeit, es entsteht vielmehr daher die Aufgabe, ihn für das Denken auf andere Art dem Gegebenen gemäß zu bestimmen. Von dem Sein jedoch bietet sich keine Brücke nach dem Werden, da beide einen absoluten Gegensatz in sich tragen. Deshalb ist der Anfang vom Werden zu nehmen, welcher Begriff in der That Sein und Nichtsein in sich enthält. Indem etwas wird, erhält es Bestimmungen seiner Qualität, die zuvor nicht waren. In jedem Augenblicke verändert das Werdende seine Qualität und verändert sie auch nicht; es ist dasselbe

und nicht daſſelbe; und inſofern das Werden irgend Einem eigenthümlich iſt, müſſen ſowohl die früheren als die ſpäteren Beſtimmungen ſeiner Qualität, die ſich gegenſeitig aufheben, zu ihm gerechnet werden. Das iſt das Beſondere des Werdenden, daß man es zu keiner Zeit als ſeiend auffaſſen darf, weil es ſonſt nicht wird, eben ſo wenig aber als nichtſeiend, (Beides muß ſich in dem Begriffe deſſelben durchdringen.) Hegel legt nun in den Begriff des Werdens das reine Sein und das relative, das, was noch nicht iſt (das Nichts) aber aus jenem nothwendig hervorgehen wird. Daß dieſer Begriff Gegenſtand der Spekulazion ſein müſſe, gilt ohne Frage, nur darf das Denken ſich nicht vermeſſen, ihn ſelbſtthätig zu erzeugen. Vielmehr kann es ihn nur aufnehmen, wie es ihn vorfindet, d. h. im Zuſammenhange des Gegebenen. Abſtrahirt man von dieſem und verſucht, aus einem Begriffe den andern hervorzuzaubern, ſo erweiſ't ſich das unmöglich; keiner jener Begriffe enthält den andern; jeder iſt ohne Beziehung, ohne Widerſpruch zu denken.

Aus dieser kurzen Darstellung der Prinzipien solcher Systeme, welche uns die nothwendige Entwicklung des Denkens darzustellen schienen, geht so viel klar hervor, daß der Begriff des Seins mit den Begriffen der Erfahrung sich nicht vereinigen lasse, daß vielmehr aus der Vereinigung beider Widersprüche entstehn, welche die Spekulazion zu Hilfe rufen. Dem gemeinen Verstande erscheint in jener Vereinigung nichts Ungereimtes, theils weil sich ihm die widersprechenden Elemente nicht sondern, theils weil das Gegebene selbst sich gegen jeden Angriff durch seine unmittelbare Evidenz zu behaupten weiß. Die Spekulazion aber kann zwiefach sich verirren, entweder wenn sie bei dem Gegebenen stehen bleibt, oder aus dem allgemeinen Begriffe des Seins (oder des Ich, oder der Identität des Subjektiven und des Objektiven u. s. w.) die Erfahrung a priori zu konstruiren sucht. Die Systeme nun, welche sich lediglich mit dem Auffassen und Kombiniren des Gegebenen begnügen, erheben sich nicht viel über die Ansicht des gemeinen Verstandes, nur daß

diesem das Realitäten sind, was jenen zur Erscheinung herabsinkt. Den Begriff des Realen bemühen sie sich, auf jede Weise zu entfernen, ohne daß es ihnen gänzlich gelingen will; denn sie sind nun genöthigt, das Relative in seinen zufälligen Verhältnissen als ein in gewisser Hinsicht Absolutes, und doch nicht Absolutes, zu betrachten. Die zufälligen Verhältnisse werden ihnen unwillkürlich zu nothwendigen Gesetzen, deren Nothwendigkeit aus dem Zusammenwirken ursprünglicher, verschiedener Vermögen entspringen soll; an diese knüpft sich das Heer unendlich mannigfaltiger Relazionen gegen die erste Absicht, nach welcher von einem Feststehenden, Unwandelbaren nicht die Rede sein durfte. Dennoch reden alle diese Systeme vom Begreifen des Zusammenhangs im Gegebenen, und so muß man ihnen immer wieder von neuem zurufen, daß die Begriffe als solche frei sein müssen von jeder Ungereimtheit. Hat man die Erfahrung einmal zum Gedanken erhoben, dann lasse man die Hoffnung schwinden, ohne Denken

ſie denkend zu begreifen. Jetzt gilt kein Einſpruch, kein Rückſchritt, keine Erinnerung an den ungeſtörten Frieden des vorigen Zuſtandes; nur im Kampfe der Sieg. Jene Syſteme unternehmen es dennoch, das Ungereimte als ſolches beizubehalten und zu behaupten, daß es gerade die höchſte Stufe der Spekulazion, des wahren, inhaltreichen Denkens ſei, das Ungereimte als die reale Grundlage alles wiſſenſchaftlichen Erkennens anzunehmen. Mögen ſie dieſes feſthalten, aber bekennen, daß dem ſo ſei, daß ihre That, ihr Werk nur aus einem an ſich verzweifelnden Denken ſtamme. Von Erſcheinungen reden ſie alle; und der Gedanke darf nicht verſchwinden aus der Wiſſenſchaft, doch nur im Zuſammenhange können wir ſeinen Werth für unſere Erkenntniß richtig beſtimmen; im Allgemeinen hat er nur den Werth und die Giltigkeit eines Begriffes, der vieles zum Theil Entgegengeſetzte unter derſelben Einheit befaßt. Die Thatſachen unſeres Bewuſtſeins, welche auf Realität Anſpruch machen, genügen dem Begriffe des Realen nicht und heißen inſofern

ohne Unterschied Erscheinungen, als sie einen Zusammenhang mit dem Realen anzeigen. Als ein Relatives weisen sie hin auf ein Absolutes und beziehen sich darauf nothwendig; denn versucht man das Relative für sich zu denken, ohne es an Absolutes anzuknüpfen, so wird es dadurch selbst absolut, welches zu denken man sich eben versagt hatte.

Von der andern Seite bestrebte man sich, alle Erfahrungen zu vergessen, die Begriffe, die nur im Zusammenhange mit ihr Bedeutung und Giltigkeit haben, von ihr abzusondern, und nach der Weise der Eleaten von dem Absoluten aus die Wissenschaft zu konstruiren. Da man von allem Inhalt der Erfahrung abstrahirte, so blieb zur Bestimmung des Absoluten nur der Begriff des Realen selbst (oder des absoluten Wissens u. s. w.) welchen man anfänglich rein für sich aufstellte, dem man in der Entwickelung aber die allgemeinsten Prädikate der Erfahrung mitzutheilen gezwungen war. Da man das Absolute seiner Qualität nach erreichen wollte, und diese sich

dem Denken entzog, so bediente man sich eines willkommnen Surrogates des reinen Seins, oder eines anderen Inhaltlosen, dessen Begriff nun zum absolut Unendlichen erhoben wurde, in welchem sich alle Gegensätze und Relazionen vernichten sollten. Anstatt sich aber über den Gegensatz zu erheben, hatte man sich noch tiefer in ihn verwickelt, denn die Relazionen liegen nun in dem Absoluten selbst, und so ward es zu einer Unendlichkeit von Relazionen, zu einer reinen Form, die jedes Inhaltes entbehrte. Natürlich genug, wenn ein Begriff, welcher anzeigt, daß irgend ein Was an sich gedacht werden soll, selbst zum Was erhoben wird, so kann er nur eine leere Form enthalten, welche vergebens nach ihrem Inhalte fragt. Der Gedanke, das Absolute seiner Qualität nach durch Begriffe zu konstruiren, ist daher völlig unstatthaft; dieses entzieht sich allem Erkennen und gehört nicht einmal dem Glauben an. Freilich ist es für das Denken zur Anknüpfung des Gegebenen nothwendig; aber eben deshalb dürfen wir dasselbe nur in seinem Zusam-

menhange mit dem Gegebenen auffaſſen; aus dieſem herausgeriſſen, iſt es für uns ſchlechthin gleich Null, ein leeres Wort, welches höchſtens der Phantaſie zum willkührlichen Spiele dienen mag. Überhaupt iſt mit dem Begriffe des Unbedingten und Bedingten von jeher der gröſte Mißbrauch getrieben worden, der jede gründliche Spekulazion von vorn herein unmöglich machte. Der Wiſſenſchaft iſt nicht durch eine logiſche Vergleichung mehrerer Begriffe geholfen. Bedingt ſollte nämlich etwas inſofern werden, als es einen Gegenſatz gegen Anderes bildete, als es nicht das iſt, was das andere iſt; in beides ſollte dadurch eine Verneinung kommen, welche es unfähig machte, Abſolutes zu ſein. Die Verneinung liegt nun in keinem der verglichenen, vielmehr nur in einem verworrenen Denken, welches einen Begriff nicht an ſich auffaßt, ſondern im Verhältniß zu Anderm, und dadurch die Verneinungen, die ſich daraus für das vergleichende Denken bilden, zu Verneinungen des Begriffes macht. In dem Falle nur iſt etwas bedingt und

relativ, wenn sein Begriff an sich Negazionen oder Relazionen enthält.

Von Realprinzipien, in welche Form sie sich auch einhüllen, weiß die Methaphysik in ihrem Anfange nichts, da das Reale seinem Begriffe nach ein Unwandelbares, Wechselloses, schlechthin Einfaches ist, mit dessen Setzung es sein Bewenden haben muß. Es zeigt sich in ihm weder innere Vielheit, ein Zusammen von Vermögen und Kräften, noch eine Wirkung nach außen.

Außer diesen negativen Allgemeinheiten, vermag das Denken, gesondert vom Gegebenen, nichts über das Reale zu bestimmen; es ist daher unmöglich, von dem einfachen Realen aus zu der relativen Setzung, zu der bunten Welt der Erscheinungen zu gelangen. Diese aber in ihrem Zusammenhange mit dem Realen ist für uns das Wichtigste und alleiniger Gegenstand der Erkenntniß. Deshalb hat die Spekulazion zu ihrem Ausgangspunkt die Thatsache der Erfahrung als Prinzipien jeder metaphysischen Erkenntniß. Hier

über können wir nur Bekanntes wiederholen *). Was ist das eigentlich Gegebene? Wir könnten antworten: Die einfachen sinnlichen Empfindungen in ihren bestimmten Formen; dagegen scheint die Reflexion zu streiten. Die sinnlichen Empfindungen als einfach vermag sie freilich nicht anzutasten, wohl aber scheint sie die Form derselben zu vernichten, und dann wäre diese nicht gegeben. Die Form ist nichts ohne Materie (die sinnlichen Empfindungen) denn die Form ist lediglich die Art der Verknüpfung eines Gegebenen. Daher sollte die Form aus der Materie hervorgehn; sobald wir diese auffassen, sollte diese jene in sich enthalten. Davon zeigt sich jedoch das Gegentheil. Die Hauptformen der gegebenen einfachen Empfindungen sind das Ding mit mehreren Merkmalen, die Veränderung, die Materie, die Verbindung der Vorstellungen im Ich (außer jenen noch die Formen von Raum und Zeit, die ste-

*) S. Herbarts Metaphysik, Theil 2., §. 165 und folgende.

tige Verbindung auf einander folgender Begebenheiten u. s. w.) Wir finden sehr viele verschiedene Merkmale mit einander verbunden, welche die Einheit desselben Dinges bilden. Jedes Merkmal ist aber gesondert von den übrigen, es weist auf keins derselben und auf seine Verbindung mit ihnen zu Einem Ganzen hin. Eben so ist es unmöglich, an der vorgeblichen Einheit irgend eins der Merkmale zu erkennen. Wo ist nun das Band, welches die vielen Merkmale vereinigt? Dieses scheint zu fehlen, und weder in noch außer den Merkmalen vorhanden zu sein. Derselbe Fall ist es mit der Veränderung, mit der Materie, mit der Verbindung der Vorstellungen im Ich. *) Sollen wir etwa den Satz aussprechen: Die Form ist dem Gegebenen zufällig, sie ist überhaupt nicht gegeben? Das ist aber unmöglich. Wäre die Form zufällig, so läge es in unsrer Gewalt, die einfachen Empfindungen ohne bestimmte Form aufzufassen, und

*) S. Herbarts Einleit. in die Philos.

einer Mehrheit derſelben willkürlich jede Form mitzutheilen. Das mislingt; wir fühlen uns ſchlechthin an die Form gebunden, und deshalb iſt beides, Materie und Form gegeben. Mit dieſem Gegebenen und nur mit ihm beſchäftigt ſich das Denken, welches auf Erkenntniß ausgeht; wie denn auch alle Begriffe, die ſich auf Erkenntniß beziehen, aus dem Gegebenen zu ſtammen ſcheinen. Ob ſie in der That aus ihm oder aus einem Andern hervorgegangen ſind, darüber im Anfange der Unterſuchung zu entſcheiden, iſt ein Akt des willkürlichen Denkens. So zeigt es von bloßer Willkür, das Gegebene in Materie und Form zu theilen und demnach zu behaupten, die Form ſtamme aus der Selbſtthätigkeit des Geiſtes. Von der Selbſtthätigkeit wiſſen wir nur aus einzelnen Akten, und dieſe nehmen ſogleich dieſelbe Form an, wie das übrige Gegebene, ſie ſind daher ebenfalls Gegenſtand der Unterſuchung, wenn man überhaupt ſolche logiſche Abſtrakzionen als gegeben anerkennen darf. Das iſt gerade die Hauptſache, daß jedes Gege-

bene in bestimmter Form erscheint, welche freilich von jenem in der Reflexion, aber nicht in der Wirklichkeit gesondert werden, und ferner, daß, sobald das Denken irgend willkürlich vom Gegebenen sich entfernt, es für die Erkenntniß nur den relativen Werth einer Hypothese haben kann. Fassen wir nun das Gegebene in seinen bestimmten Formen auf, so entstehen durch dieses Auffassen unmittelbare Begriffe, welche das Gegebene wegen seiner Unwandelbarkeit als ein Reales uns vorbilden und zugleich eine bestimmte Erkenntniß desselben uns mitzutheilen scheinen. So entspringen die Begriffe der Substanz, der Veränderung, der Materie und des Ich. Jeder derselben ist für die Spekulazion höchst wichtig, da jeder einen besondern Zusammenhang des Realen mit den Erscheinungen bezeichnet, welcher ohne ihn für uns durchaus verborgen bleiben müßte. Einen dieser Begriffe vernachlässigen, hieße daher, das Feld der Erkenntnisse willkürlich verkleinern. Auf welche Art sie in Beziehung treten zu dem Realen und unter sich zusammenhängen,

darüber kann nur die Wissenschaft selbst entscheiden. Es ist die erste Aufgabe und zugleich eine der wichtigsten, genau festzustellen, ob jene Begriffe wirklich der Ausdruck des Gegebenen sind; denn ihre Giltigkeit stützt sich lediglich auf die bestimmte entsprechende Erfahrung. Damit also die Spekulazion nicht ihre Schranken überschreite und sich in den luftigen Höhen leerer Allgemeinheiten bewege, muß man sie beständig auf das Gegebene beziehen. Daß wir aber überhaupt bei ihnen nicht stehen bleiben können, liegt in dem Triebe, welcher unwiderstehlich aus ihnen zur Spekulazion fort drängt, und von dessen ganzer Kraft wir uns denn fortgezogen fühlen, wenn wir die inneren Widersprüche in ihrer Schärfe erkannt haben. Die Widersprüche selbst erzeugen sich dadurch, daß die Begriffe, gerade insofern sie uns eine Erkenntniß des Realen zu bieten scheinen, dem Begriffe des Realen widerstreben. Wohl, so lasse man los von ihnen und entsage einer Spekulazion, die nur Ungereimtes zum Gegenstande und zur

Absicht zu haben scheint. Doch damit verschwinden nicht die Begriffe; wir finden uns, sie zu denken, beständig durch die Erfahrung gezwungen, und keine Willkür vermag sie umzuschaffen oder neue an ihre Stelle zu setzen. Die Prinzipien der Metaphysik sind also die gegebenen, widersprechenden Erfahrungsbegriffe, an denen wir vor Allem die beiden Momente hervorheben und festhalten müssen, wodurch sie sich von den Prinzipien aller übrigen Wissenschaften unterscheiden. 1. Daß sie gegeben sind, d. h. daß es nicht in unserer Willkür steht, sie anders zu nehmen, als sie sich darbieten. 2. Daß sie sich innerlich widersprechen. Verschwindet eins von beiden, so hören die Begriffe auf, Prinzipien zu sein. Sind sie widersprechend und nicht gegeben, so ist der Widerspruch entweder unlösbar, oder ein Scheinwiderspruch, den wir durch Distinkzion sogleich auf seinen wahren Ausdruck zurückführen können. Sind sie gegeben und nicht widersprechend, so hören sie damit auf, Prinzipien zu sein, weil sie in diesem Falle eine voll-

ſtändige Erkenntniß darbieten und ihre Verknüpfungen mit andern Begriffen nur ein leeres Gedankenſpiel ſein würden.

Um die Beziehungen des Gegebenen zum Realen völlig ſicher zu ſtellen, haben wir noch den Angriff des Idealismus abzuwehren. Die inneren Widerſprüche des Gegebenen zwingen uns, die Realität deſſelben zu läugnen, und das Reale ſelbſt mehr in der Tiefe zu ſuchen. Nun könnte man von der äußern Erfahrung willig laſſen, um die innere deſto ſicherer zu ſtellen. Darin tritt vor Allem das Ich hervor mit dem Anſpruch der Realität. In der reinen Thätigkeit des Ich ſcheinen zugleich die beſondern Thätigkeiten zu verſchwinden, ſo daß es, nachdem es Äußeres und Inneres verſchlungen hat, faſt mit Gewalt ſeine alleinige Realität behauptet. Doch wie in den übrigen Formen der Erfahrung ſind im Ich nicht bloß urſprüngliche Gegenſätze (des Subjektes und Objektes) ſondern bei etwas ſchärferem Hinblicke zeigen ſich ebenfalls innere Widerſprüche. Deshalb iſt auch das Ich nur ein Problem,

ein Prinzip der Erkenntniß, nicht Realprinzip, welches, um denkbar zu sein, mit Nothwendigkeit auf seine Beziehungen hinweist. Mithin ist es ein Relatives und taugt nicht dazu, als ein Unwandelbares die Erscheinungen zu tragen. Da nun das Reale seiner Qualität nach gänzlich verschwunden ist, und sich auch nicht die mindeste Hoffnung zeigt, die Qualität desselben irgend wie zu erkennen, so könnte man Alles, die äußere wie die innere Erfahrung für Schein erklären und den Satz aussprechen: Es giebt nichts Seiendes. Das möchte gelingen, wenn der Schein nicht bliebe in seiner starren Unwandelbarkeit. Der Schein nun als Schein fordert, ein von ihm Verschiedenes, Beziehungsloses zu setzen. Er selbst ist in der That ein Nicht — Nichts; den Schein aber als solchen festzuhalten, ohne ihn an ein Seiendes, welches ihm zum Grunde liegt, anzulehnen, ist widersprechend, da er so das Reale selbst sein würde, was gegen die Annahme ist; eben darum nun zwingt er uns durch sein Beharren, ein Seiendes zu setzen. Das Seiende

menhange mit dem Gegebenen auffassen; aus diesem herausgerissen, ist es für uns schlechthin gleich Null, ein leeres Wort, welches höchstens der Phantasie zum willkührlichen Spiele dienen mag. Überhaupt ist mit dem Begriffe des Unbedingten und Bedingten von jeher der größte Mißbrauch getrieben worden, der jede gründliche Spekulazion von vorn herein unmöglich machte. Der Wissenschaft ist nicht durch eine logische Vergleichung mehrerer Begriffe geholfen. Bedingt sollte nämlich etwas insofern werden, als es einen Gegensatz gegen Anderes bildete, als es nicht das ist, was das andere ist; in beides sollte dadurch eine Verneinung kommen, welche es unfähig machte, Absolutes zu sein. Die Verneinung liegt nun in keinem der verglichenen, vielmehr nur in einem verworrenen Denken, welches einen Begriff nicht an sich auffaßt, sondern im Verhältniß zu Anderm, und dadurch die Verneinungen, die sich daraus für das vergleichende Denken bilden, zu Verneinungen des Begriffes macht. In dem Falle nur ist etwas bedingt und

relativ, wenn sein Begriff an sich Negazionen oder Relazionen enthält.

Von Realprinzipien, in welche Form sie sich auch einhüllen, weiß die Methaphysik in ihrem Anfange nichts, da das Reale seinem Begriffe nach ein Unwandelbares, Wechselloses, schlechthin Einfaches ist, mit dessen Setzung es sein Bewenden haben muß. Es zeigt sich in ihm weder innere Vielheit, ein Zusammen von Vermögen und Kräften, noch eine Wirkung nach außen.

Außer diesen negativen Allgemeinheiten, vermag das Denken, gesondert vom Gegebenen, nichts über das Reale zu bestimmen; es ist daher unmöglich, von dem einfachen Realen aus zu der relativen Setzung, zu der bunten Welt der Erscheinungen zu gelangen. Diese aber in ihrem Zusammenhange mit dem Realen ist für uns das Wichtigste und alleiniger Gegenstand der Erkenntniß. Deshalb hat die Spekulazion zu ihrem Ausgangspunkt die Thatsache der Erfahrung als Prinzipien jeder metaphysischen Erkenntniß. Hier

über können wir nur Bekanntes wiederholen *). Was ist das eigentlich Gegebene? Wir könnten antworten: Die einfachen sinnlichen Empfindungen in ihren bestimmten Formen; dagegen scheint die Reflexion zu streiten. Die sinnlichen Empfindungen als einfach vermag sie freilich nicht anzutasten, wohl aber scheint sie die Form derselben zu vernichten, und dann wäre diese nicht gegeben. Die Form ist nichts ohne Materie (die sinnlichen Empfindungen) denn die Form ist lediglich die Art der Verknüpfung eines Gegebenen. Daher sollte die Form aus der Materie hervorgehn; sobald wir diese auffassen, sollte diese jene in sich enthalten. Davon zeigt sich jedoch das Gegentheil. Die Hauptformen der gegebenen einfachen Empfindungen sind das Ding mit mehreren Merkmalen, die Veränderung, die Materie, die Verbindung der Vorstellungen im Ich (außer jenen noch die Formen von Raum und Zeit, die ste-

*) S. Herbarts Metaphysik, Theil 2., §. 165 und folgende.

tige Verbindung auf einander folgender Begebenheiten u. s. w.) Wir finden sehr viele verschiedene Merkmale mit einander verbunden, welche die Einheit desselben Dinges bilden. Jedes Merkmal ist aber gesondert von den übrigen, es weist auf keins derselben und auf seine Verbindung mit ihnen zu Einem Ganzen hin. Eben so ist es unmöglich, an der vorgeblichen Einheit irgend eins der Merkmale zu erkennen. Wo ist nun das Band, welches die vielen Merkmale vereinigt? Dieses scheint zu fehlen, und weder in noch außer den Merkmalen vorhanden zu sein. Derselbe Fall ist es mit der Veränderung, mit der Materie, mit der Verbindung der Vorstellungen im Ich. *) Sollen wir etwa den Satz aussprechen: Die Form ist dem Gegebenen zufällig, sie ist überhaupt nicht gegeben? Das ist aber unmöglich. Wäre die Form zufällig, so läge es in unsrer Gewalt, die einfachen Empfindungen ohne bestimmte Form aufzufassen, und

*) S. Herbarts Einleit. in die Philos.

einer Mehrheit derſelben willkürlich jede Form mitzutheilen. Das mislingt; wir fühlen uns ſchlechthin an die Form gebunden, und deshalb iſt beides, Materie und Form gegeben. Mit dieſem Gegebenen und nur mit ihm beſchäftigt ſich das Denken, welches auf Erkenntniß ausgeht; wie denn auch alle Begriffe, die ſich auf Erkenntniß beziehen, aus dem Gegebenen zu ſtammen ſcheinen. Ob ſie in der That aus ihm oder aus einem Andern hervorgegangen ſind, darüber im Anfange der Unterſuchung zu entſcheiden, iſt ein Akt des willkürlichen Denkens. So zeigt es von bloßer Willkür, das Gegebene in Materie und Form zu theilen und demnach zu behaupten, die Form ſtamme aus der Selbſtthätigkeit des Geiſtes. Von der Selbſtthätigkeit wiſſen wir nur aus einzelnen Akten, und dieſe nehmen ſogleich dieſelbe Form an, wie das übrige Gegebene, ſie ſind daher ebenfalls Gegenſtand der Unterſuchung, wenn man überhaupt ſolche logiſche Abſtraktionen als gegeben anerkennen darf. Das iſt gerade die Hauptſache, daß jedes Gege-

bene in bestimmter Form erscheint, welche freilich von jenem in der Reflexion, aber nicht in der Wirklichkeit gesondert werden, und ferner, daß, sobald das Denken irgend willkürlich vom Gegebenen sich entfernt, es für die Erkenntniß nur den relativen Werth einer Hypothese haben kann. Fassen wir nun das Gegebene in seinen bestimmten Formen auf, so entstehen durch dieses Auffassen unmittelbare Begriffe, welche das Gegebene wegen seiner Unwandelbarkeit als ein Reales uns vorbilden und zugleich eine bestimmte Erkenntniß desselben uns mitzutheilen scheinen. So entspringen die Begriffe der Substanz, der Veränderung, der Materie und des Ich. Jeder derselben ist für die Spekulazion höchst wichtig, da jeder einen besondern Zusammenhang des Realen mit den Erscheinungen bezeichnet, welcher ohne ihn für uns durchaus verborgen bleiben müßte. Einen dieser Begriffe vernachlässigen, hieße daher, das Feld der Erkenntnisse willkürlich verkleinern. Auf welche Art sie in Beziehung treten zu dem Realen und unter sich zusammenhängen,

darüber kann nur die Wissenschaft selbst entscheiden. Es ist die erste Aufgabe und zugleich eine der wichtigsten, genau festzustellen, ob jene Begriffe wirklich der Ausdruck des Gegebenen sind; denn ihre Giltigkeit stützt sich lediglich auf die bestimmte entsprechende Erfahrung. Damit also die Spekulazion nicht ihre Schranken überschreite und sich in den luftigen Höhen leerer Allgemeinheiten bewege, muß man sie beständig auf das Gegebene beziehen. Daß wir aber überhaupt bei ihnen nicht stehen bleiben können, liegt in dem Triebe, welcher unwiderstehlich aus ihnen zur Spekulazion fort drängt, und von dessen ganzer Kraft wir uns denn fortgezogen fühlen, wenn wir die inneren Widersprüche in ihrer Schärfe erkannt haben. Die Widersprüche selbst erzeugen sich dadurch, daß die Begriffe, gerade insofern sie uns eine Erkenntniß des Realen zu bieten scheinen, dem Begriffe des Realen widerstreben. Wohl, so lasse man los von ihnen und entsage einer Spekulazion, die nur Ungereimtes zum Gegenstande und zur

Absicht zu haben scheint. Doch damit verschwinden nicht die Begriffe; wir finden uns, sie zu denken, beständig durch die Erfahrung gezwungen, und keine Willkür vermag sie umzuschaffen oder neue an ihre Stelle zu setzen. Die Prinzipien der Metaphysik sind also die gegebenen, widersprechenden Erfahrungsbegriffe, an denen wir vor Allem die beiden Momente hervorheben und festhalten müssen, wodurch sie sich von den Prinzipien aller übrigen Wissenschaften unterscheiden. 1. Daß sie gegeben sind, d. h. daß es nicht in unserer Willkür steht, sie anders zu nehmen, als sie sich darbieten. 2. Daß sie sich innerlich widersprechen. Verschwindet eins von beiden, so hören die Begriffe auf, Prinzipien zu sein. Sind sie widersprechend und nicht gegeben, so ist der Widerspruch entweder unlösbar, oder ein Scheinwiderspruch, den wir durch Distinkzion sogleich auf seinen wahren Ausdruck zurückführen können. Sind sie gegeben und nicht widersprechend, so hören sie damit auf, Prinzipien zu sein, weil sie in diesem Falle eine voll-

ständige Erkenntniß darbieten und ihre Verknüpfungen mit andern Begriffen nur ein leeres Gedankenspiel sein würden.

Um die Beziehungen des Gegebenen zum Realen völlig sicher zu stellen, haben wir noch den Angriff des Idealismus abzuwehren. Die inneren Widersprüche des Gegebenen zwingen uns, die Realität desselben zu läugnen, und das Reale selbst mehr in der Tiefe zu suchen. Nun könnte man von der äußern Erfahrung willig lassen, um die innere desto sicherer zu stellen. Darin tritt vor Allem das Ich hervor mit dem Anspruch der Realität. In der reinen Thätigkeit des Ich scheinen zugleich die besondern Thätigkeiten zu verschwinden, so daß es, nachdem es Äußeres und Inneres verschlungen hat, fast mit Gewalt seine alleinige Realität behauptet. Doch wie in den übrigen Formen der Erfahrung sind im Ich nicht bloß ursprüngliche Gegensätze (des Subjektes und Objektes) sondern bei etwas schärferem Hinblicke zeigen sich ebenfalls innere Widersprüche. Deshalb ist auch das Ich nur ein Problem,

ein Prinzip der Erkenntniß, nicht Realprinzip, welches, um denkbar zu sein, mit Nothwendigkeit auf seine Beziehungen hinweist. Mithin ist es ein Relatives und taugt nicht dazu, als ein Unwandelbares die Erscheinungen zu tragen. Da nun das Reale seiner Qualität nach gänzlich verschwunden ist, und sich auch nicht die mindeste Hoffnung zeigt, die Qualität desselben irgend wie zu erkennen, so könnte man Alles, die äußere wie die innere Erfahrung für Schein erklären und den Satz aussprechen: Es giebt nichts Seiendes. Das möchte gelingen, wenn der Schein nicht bliebe in seiner starren Unwandelbarkeit. Der Schein nun als Schein fordert, ein von ihm Verschiedenes, Beziehungsloses zu setzen. Er selbst ist in der That ein Nicht — Nichts; den Schein aber als solchen festzuhalten, ohne ihn an ein Seiendes, welches ihm zum Grunde liegt, anzulehnen, ist widersprechend, da er so das Reale selbst sein würde, was gegen die Annahme ist; eben darum nun zwingt er uns durch sein Beharren, ein Seiendes zu setzen. Das Seiende

selbst ist und bleibt unbekannt, indem wir nur durch Vernichtung des Gegebenen als eines Realen zu ihm gekommen sind. Aber ein Seiendes überhaupt zu setzen ist nothwendig, da der Schein als solcher sich aufhebt und auf ein Seiendes, als auf seinen Beziehungspunkt hinweist.

So ist die Realität unserer Erfahrung gesichert, indem wir den Zweifel auf die Spitze trieben. Überall, wo sich irgend ein Schein darbietet, sind wir genöthigt, für ihn ein Seiendes zu setzen. Der unbestimmte Gedanke des Seienden ist nur an sich ganz leer, und gewährt nicht die mindeste Erkenntniß, wenn er sich nicht genau an eine bestimmte Erfahrung anschließt. Freilich müssen die Begriffe des Seins und der Qualität, woraus der Begriff des Seienden besteht, auf's sorgfältigste auseinandergesetzt werden; denn, daß mit ihnen die wissenschaftliche Bearbeitung des Gegebenen übereinstimme, ist die erste Forderung. Für das Wissen indeß ist das allein Wichtige der Zusammenhang des Gegebenen mit dem Realen. Obgleich nun die gegebenen Erfahrungsbegriffe

dem Begriffe des Seins widersprechen, so ist es doch außer allem Zweifel, daß zwischen ihnen und dem Realen ein Zusammenhang Statt finden müsse; denn die unbedingte Setzung ist für uns nichts ohne die relative, indem wir lediglich durch diese zu jener gekommen sind. Das Reale nun, indem es den mit ihm nothwendig verbundenen Schein trägt, verwickelt sich selbst in die Widersprüche des Scheins und fordert deshalb die Spekulazion auf, die Widersprüche von innen heraus zu vertilgen.

Der Gedanke muß vor Allem feststehen, daß das Denken, sobald es die Erfahrungbegriffe verläßt, sobald es, einem vermeinten höhern Wissen folgend, durch dieses das Gegebene nicht nur zu überschauen, sondern auch zu begreifen hofft, ein durchaus willkürliches und ohne allen Gewinn für die Erkenntniß sei. Entfernt man sich beliebig von den gegebenen Begriffen, so verliert man sich in das weite Reich der Willkür, bleibt man bei ihnen stehen, so ist man umschlossen von einer Welt des Unsinns. Vielmehr muß in ihnen

selbst ein Trieb liegen, sich zu entwickeln und dem Denken bei seinen Fortschritten eine bestimmte Richtung zu geben. Welche Richtung vermögen sie denn dem Denken zu geben, oder von welcher Art muß das Denken sein, daß es die letzten Gründe des Gegebenen erreiche? Diese Frage betrifft die Methode des metaphysischen Denkens. Die Methode ist freilich schon längst vorhanden; aber man hat seine Augen vor ihr verschlossen, da man sich nicht über alte Überlieferungen zu erheben vermochte. Die Spekulazion, welche von dem Hergebrachten sich entfernte, war deshalb verurtheilt als eine Unphilosophie, welche den Geist der Zeit nicht verstände. Nichts Neues wollen und können wir über die Methode berichten; sie geht zu streng aus den Prinzipien hervor, als daß die Darstellung sie an ein Andres knüpfen dürfte; wir können höchstens neue Punkte der Vergleichung darbieten.

Zur Einleitung folgendes: Die Methode ist etwas durchaus Nichtiges ohne ihre bestimmten Prinzipien; in der Abstrakzion von jedem Inhalt

wird man nur Allgemeines über die allgemeine Form des Denkens aussagen können. Die Methode muß daher aus den Prinzipien nothwendig hervorgehn; sie muß mit diesen gegeben sein.

Ist nun wohl eine allgemeine Methode möglich? Die Antwort liegt schon in dem Früheren. Die metaphysischen Prinzipien, insofern sie die Begriffe von dem Gegebenen sind, und insofern sie durch ihre nothwendige Beziehung zum Realen sich innerlich widersprechen, sind alle von einer und derselben Art. Mithin: Was von einem dieser Begriffe, gilt von dem andern; das Denken muß auf gleiche Weise bei ihrer Entwicklung verfahren, d. h. es giebt eine allgemeine Methode. Nichts von Konstrukzion, nichts von einer nothwendigen Entwicklung des Realen, nichts von Manifestazion kann sie enthalten.

Alle diese Ansichten über die Methode theilen den gleichen Fehler, daß sie nämlich von dem Realen selbst die Wissenschaft beginnen zu können wähnen, daß sie von unserer Auffassung des Realen abstrahiren und doch von Anfang an die

Fehler dieser Auffassung in das Reale hineinlegen. Wollte man konstruiren, so würde das eine Konstrukzion des Ungereimten selbst sein *). Die Prinzipien sind Prinzipien der Erkenntniß, d. h. es fehlt im Anfang die Erkenntniß; doch aus ihnen und durch sie sollen wir das Reale erkennen, so weit es unserer Erfahrung zum Grunde liegt.

Bei den Prinzipien stehen zu bleiben, ist unmöglich. So gewiß sie der unmittelbare Ausdruck des Gegebenen sind und sich zugleich widersprechen, fordern sie uns auf, über die Ansicht des Gegebenen hinauszugehn, um den Widerspruch zu vernichten. Diese Ansicht wird sich dadurch verändern, daß sich die Begriffe selbst verändern. Nun ist es allgemein bekannt, daß die analytische Entwicklung eines Begriffs nichts an

*) Obgleich Konstrukzion für den Anfang der Metaphysik ein durchaus widersinniger Begriff ist, so kann sie doch späterhin sogar nothwendig sein, wenn nämlich die nothwendigen Synthesen, worauf das Gegebene hindeutet, vollzogen sind.

ihm umwandelt, sondern nur die eigenthümlichen Elemente desselben deutlicher hervortreten läßt. Es ist daher etwas Neues, was zu dem Begriffe hinzukommen und ihn so ergänzen muß, daß mit der Ergänzung die Widersprüche verschwinden. Dies gilt nicht, sowohl für den Begriff als Einheit, als für seine widerstrettende Elemente. Fassen wir sie durch ihren allgemeinen Begriff auf, so kann sich in diesem nichts verändern, da der Widerspruch nicht in einem der gegebenen Elemente, sondern in ihrer Verknüpfung zur Einheit liegt. Deshalb, wenn sich an ihnen eine neue Bestimmung zeigen soll, ist es nothwendig, sie nicht durch ihren allgemeinen Begriff aufzufassen. Auf die Ergänzung bezog sich der gegebene Begriff nothwendig. Wäre sie unmittelbar in dem Begriffe gegeben, so bedurfte es nur eines schärfern Blicks, um sie hervorzuheben. Die Ergänzung, die nicht ursprünglich in dem Begriffe gegeben ist, soll aus ihm hervorgehen und dennoch nichts Neues sein, insofern das Neue eine willkürliche Kombinazion ist. Die

Ergänzung darf nicht von außen hinzukommen, d. h. sie darf nichts mit einer Hypotheſe gemein haben, die an ſich ſehr ſinnreich ſein kann, für das Wiſſen aber keinen Werth hat. Folglich muß der Begriff das Neue, welches keine Analyſe in ihm findet, dennoch ſelbſt darbieten, und dieſe Verbindung iſt Syntheſis a priori. Sie beruht nicht auf einer Forderung, daß ſich Eins nach dem Andern richten ſolle, ſie ſtützt ſich nicht auf eine unbedingte Anſchauung; ſie iſt vielmehr reines Reſultat des Denkens. Die Art, wie wir von einem Gedanken zu einem von ihm durchaus verſchiedenen kommen, kennen wir noch nicht; doch müſſen wir im Allgemeinen die Möglichkeit eines ſolchen Fortſchrittes einräumen, inſofern es Begriffe giebt, welche ihrer Natur nach eine nothwendige Ergänzung verlangen. Die Methode ſelbſt wird ſich ohne Schwierigkeit ergeben, wenn wir nur dem Begriffe nachfolgen: Sobald man nur anerkannt hat, daß die Prinzipien gegebene widerſprechende Begriffe ſeien, wird ein Trieb von innen heraus auf ihre Entwickelung dringen.

Aber die Frage nach der Methode hängt mit einer allgemeineren Frage zusammen, mit der bekannten Frage nämlich: Wie sind synthetische Verbindungen a priori möglich, so wie sie Kant im Anfange seiner Kritik der reinen Vernunft aufstellte. Die Möglichkeit würde nun ganz offenbar sein, wenn wir, ohne uns um diese Frage zu bekümmern, uns lediglich dem Triebe nach Entwickelung überließen, welcher in dem Gegebenen liegt. Doch die allgemeine Auflösung scheint darum zweckmäßiger zu sein, weil sich an sie die Ansichten älterer und neuerer Philosophen knüpfen. Und gerade dadurch, daß man die Frage nicht allgemein genug in ihrer ganzen Schärfe aufzufassen wagte, sondern sie nur für einen besondern Zweck aufzulösen suchte, geschah es, daß man die wahre Auflösung durchaus verfehlen mußte. Zugleich mangelte es an der richtigen Einsicht in die Nothwendigkeit dieser Synthesen. Das sah man freilich deutlich, daß ohne Synthesen a priori jede tiefere Erkenntniß abgeschnitten sei. Diese wollte man retten, ohne dafür mit Recht einen andern Grund anführen zu können als seinen Wunsch. Un-

willkürlich drängte die Kraft der Probleme; doch auch das willkürliche Denken konnte zum Ziele führen, wenn man dem Gewichte der Frage nicht durch besondere zufällige Auflösungen zu entweichen strebte. In ihrer Vollständigkeit lautet die Frage, wie können Gründe und Folgen zusammenhängen, wenn man nämlich einem solchen Zusammenhange der Begriffe nachforscht, wodurch irgend etwas Neues erscheinen soll. In der Auflösung der allgemeinen Frage muß zugleich die Antwort für die besondere Art der Gedankenverbindung liegen, wie sie bei Synthesen a priori Statt findet. Ist die Antwort einfach, so muß man sich damit begnügen, ist sie hingegen vielfach, so wird man das Eigenthümliche der synthetischen Verbindung a priori leicht erkennen.

Vor Jacobi hatte man geglaubt, in der Wissenschaft Alles durch logische Demonstrazion ausrichten zu können, weil man nicht auf das Verhältniß der Folge zum Grunde reflektirte. Das ganze wissenschaftliche Verfahren bestand lediglich darin, Axiome durch willkürliche Abstrak-

zionen aufzustellen und diese in Lehrsätzen weiter zu entwickeln, indem man das in der Erfahrung Gegebene ihnen unterordnete. Von dem Sein, von dem Begriffe der Substanz, losgetrennt von aller Erfahrung, sagte man Identisches aus, und diesen Bestimmungen mußte das Gegebene sich fügen. Da man von einer nothwendigen Entwicklung der Erfahrungsbegriffe keine Ahnung hatte, so wußte man mit ihnen nichts weiter anzufangen, als daß man sie in ihrer ursprünglichen Rohheit aufnahm. Eben so wenig, wie man sich auf eine gründliche Untersuchung der Formen der äußern Erfahrung einließ, beachtete man die Erscheinungen in unserm Geiste.

Daß Kant diese leere Verbindung von höhern und niedern Begriffen bemerkte, das beweist seine Frage, wie sind Synthesen a priori möglich. Aber der Frage wartete schon die Antwort, welche deshalb viel zu einseitig ausfiel, als daß sie der Methaphysik wahrhaften Gewinn bringen konnte. Eine Disjunktion sollte die Entscheidung vorbereiten. Entweder müssen sich die Dinge nach

unsern Vorstellungen richten', behauptete Kant *), oder unsre Vorstellungen nach den Dingen. Richten sich unsre Vorstellungen nach den Dingen, so sind synthetische Verbindungen a priori offenbar unmöglich; denn das Wesentliche an ihnen ist ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Von dem aber, was uns gegeben ist, kann man nur behaupten, daß es so ist. Nun giebt es aber Syntheſen a priori, folglich u. s. w. Allein dies Entweder — Oder ist viel zu allgemein, und gestattet so viele Fragen, daß man mit Sicherheit nichts daraus folgern darf. Wie können sich nun wohl die Dinge nach unsern Vorstellungen richten? Dafür ist schon gesorgt. Von den Dingen an sich haben wir nämlich keine Erkenntniß, sondern lediglich von ihrer Erscheinung in uns, und diese muß sich schon dem in unserm Geiste ursprünglich Vorhandenen fügen. Was liegt denn ursprünglich im Geiste? Diese Frage scheint sehr

*) Kritik d. r. V. im Anfange der transscendentalen Deduktion der Kategorien.

leicht zu beantworten. Von außen kommen uns nur einfache ihrer Qualität nach verschiedene Empfindungen. Die Form, worin diese geordnet sind, kann nicht wieder Empfindung sein; folglich kommt sie nicht von außen, sie ist vielmehr eine eigenthümliche Äußerung unseres Geistes. Mithin: So viele Formen, so viele Äußerungen des Geistes. Die Formen und Einheiten der geistigen Thätigkeit aufzufinden, ist nach Kant das wichtigste Geschäft der Spekulazion. Diese Einheiten, wenn sie sich mit dem Mannigfaltigen der sinnlichen Empfindungen (die nach den Formen des Raums und der Zeit sich ordnen) verbinden, sind zugleich die ursprünglichen Synthesen a priori. Eine Erfahrung überhaupt wird erst dadurch möglich, daß beides sich vereinigt, und daher müssen in einer gegebenen Erfahrung alle Verbindungsweisen nothwendig enthalten sein.

Diese Auflösung jener Frage ist nun gänzlich mislungen. Zuerst: Durch die Verbindung der Einheiten mit den reinen Formen der Sinnlichkeit und der einfachen Empfindungen soll eine

Erfahrung erſt möglich werden; dagegen behaupten wir, daß bei dieſer Annahme eine geſetzmäßige Erfahrung im Gegentheil undenkbar ſei. Das iſt unſtreitig richtig. Die Reflexion findet in den Thatſachen der Erfahrung zweierlei Elemente, deren keins aus dem andern hervorzugehn ſcheint; da weder die Form auf die Materie, noch die Materie auf die Form hinweiſt. Eben ſo wahr iſt Kants Bemerkung, daß die Form an ſich leer, die Empfindung an ſich blind ſei. Wollte man nun daraus ſchließen, daß die Form lediglich aus dem Geiſte entſpringe, ſo wäre das die größte Übereilung; denn zugleich muß man anerkennen, daß die Form zwar in der Abſtrakzion von der Materie ſich trennen laſſe, daß es aber unmöglich ſei, die Form eines Gegebenen irgend wie willkürlich zu verändern. Man iſt in der Anſchauung deſſelben gebunden. Dieſen Zwang zu fühlen und ihn in ſeiner ganzen Strenge anzuerkennen, iſt der erſte Schritt zu einer wahren Metaphyſik. Liegen die Formen und Einheiten urſprünglich in uns, ſo muß jedes

Gegebene jede Form annehmen können, ja in demſelben Augenblicke muß es alle zugleich an ſich tragen und durch alle beſtimmt ſein, denn die verſchiedenen Thätigkeiten kommen zu Allem auf die gleiche Weiſe hinzu. Danach iſt auf keine Weiſe eine geordnete Erfahrung möglich; vielmehr wird Alles entweder beſtändig in einander fließen, oder ſich aufheben und vernichten. Zweitens iſt noch eine andere Antwort möglich, welche Kant überſah, weil er nur an Locke's Darſtellung dachte. Form und Materie finden ſich ſtets zuſammen. Ob nun die einfachen ſinnlichen Empfindungen von außen kommen oder nicht, ſie ſind in uns, und deshalb ein unbeſtrittenes Eigenthum unſers Geiſtes, oder vielmehr, ſie ſind ſelbſt innerliche Thätigkeiten, da wir keinen Begriff davon haben, wie ein Äußeres zu einem Innern werden könne. Nun iſt jedenfalls die Frage, ob nicht die einfachen Empfindungen alle jene Formen mit Nothwendigkeit aus ſich ſelbſt erzeugen, ſowohl die Formen des Raums und der Zeit, als die Einheiten des Verſtandes. Daß

Beides so unendlich von einander verschieden ist, darin liegt kein Grund, die Frage schlechthin zu verneinen. Es käme nur darauf an, die Gesetze eines geistigen Mechanismus zu erforschen, nicht wie das Spiel einer leeren Kombinazion sie darbietet, sondern wie das Gegebene mit Nothwendigkeit darauf hinweist. Statt dieser mühsamen Untersuchung ist es freilich bequemer, jene Formen und Einheiten selbst als Gesetze des Geistes anzunehmen, durch welche jedes Einzelne der Erfahrung seine bestimmte Art und Richtung erhalte. Daß für jene Ansicht (wonach die Form aus den Empfindungen entspringt) sich wenigstens Gründe der Erfahrung anführen lassen, ist unzweifelhaft, wenn man nur mit einiger Aufmerksamkeit die Entwicklung unseres Geistes beobachtet *). So findet sich die unläugbare Thatsache, daß die höhern geistigen Thätigkeiten erst nach und nach sich äußern, daß weder die Anschauung

*) Die Erfahrung kann freilich nur zur Vergleichung dienen, nicht selbst darüber entscheiden.

sogleich vollendet ist, noch die Einheiten des Verstandes in früheſter Kindheit einen bemerkbaren Einfluß auf das von außen Dargebotene zeigen. Nach jener Hypotheſe indeß ſollte die geiſtige Regſamkeit zugleich entwickelt ſein, eine höhere Stufe der Ausbildung iſt darnach ſchlechthin unmöglich; höchſtens kann die Erfahrung mannigfaltiger und reicher werden; die Tiefe aber muß ſtets dieſelbe bleiben. Die Thätigkeiten, wenn ſie es wirklich ſind, werden nämlich auf jedes Dargebotene mit derſelben Intenſität wirken; denn ſie können ſich unmöglich durch ſich ſelbſt verändern; eben ſo wenig darf irgend eine Zeit bis zur Durchdringung mit dem Gegebenen verfließen, oder es wäre möglich, daß ſie gar keinen Einfluß darauf äußerten. Noch mehr: Sind ſie eine und dieſelbe Kraft, die ſich weder vermehrt noch vermindert, ſo iſt bei minderem Reichthum des Gegebenen ihre Wirkung ſtärker, bei größerem kann ſie durch die Zerſtreuung auf Vieles ſich ſogar ins Unendliche verlieren. Man rede nicht von Keimen, die ſich erſt entwickeln, die

ſtärker oder ſchwächer werden können. Solche leere Analogien haben ſtets der Wiſſenſchaft am meiſten geſchadet Welchen Grad von Kraft will man annehmen? Einen unendlich kleinen? Woher kommt die größere Identität, wenn eine reichere Fülle dargeboten wird? Von dem Gegebenen? Dann wäre der Keim gar nicht nöthig; das Gegebene würde ſich jedes Mal die erforderliche Kraft ſelbſt ſchaffen. Drittens: Die Verbindungen zwiſchen den Einheiten des Verſtandes und dem Mannigfaltigen der ſinnlichen Empfindungen ſind keine Syntheſen a priori, ſie ſind vielmehr nach jener Anſicht das Produkt eines geiſtigen Mechanismus. Eine ſolche Syntheſe iſt nicht die nothwendige Verbindung eines Begriffs mit dem andern, ſondern die Verknüpfung von zwei verſchiedenen Kräften, von deren Vereinigung man weiter nichts ſagen kann, als daß ſie Statt finde. Erfolgt die Verbindung einer Einheit des Verſtandes mit den gegebenen Empfindungen nothwendig, ſo wird man ſie ohne Widerſpruch nicht zu trennen vermögen. Wo ent-

springt nun ein Widerspruch bei der Trennung? In einem von Beiden? Keineswegs. Jedes von ihm könnte unabhängig gedacht werden, wenn nicht zufällig auch das andere vorhanden wäre. Es ist also nur Widerspruch gegen die einmal angenommene Hypothese. Will man ein Beispiel? Die Veränderung ist eine Thatsache. Bei jeder Veränderung soll die Kategorie von Ursach und Wirkung hinzugedacht werden, und dies eine Synthesis a priori sein, deren wesentliche Merkmale Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind. Daß das Hinzudenken von Ursach und Wirkung allgemein geschehe, räumen wir willig ein. Doch warum geschieht diese Verbindung nothwendig? Nothwendig ist das, dessen Gegentheil unmöglich ist, d. h. sich widerspricht. Sollen wir daher die Veränderung nothwendig mit dem Begriffe von Ursache und Wirkung verknüpfen, so muß sich die Veränderung ohne diesen Begriff widersprechen. Nach der Kritik der Vernunft liegt nun in der Veränderung an sich keineswegs ein Widerspruch, oder sie ist vielmehr gezwungen, den Widerspruch

zu übersehen, weil der Widerspruch mit Nothwendigkeit seine eigne Ergänzung herbeiführen muß. Die Nothwendigkeit, den Begriff der Kausalität zur Veränderung hinzuzudenken, entspringt nach Kant daher, weil die Verbindung Statt findet, weil die Organisazion unserer Vernunft einmal von dieser bestimmten Beschaffenheit ist. Ein anderer Grund als die allgemeine Thatsache der Verbindung läßt sich nicht angeben. Die Kategorie der Kausalität ist daher nur ein anderer Ausdruck der Thatsache selbst und es wird Nichts durch sie erklärt.

Nach dieser Entwicklung dürfen wir behaupten, daß Kant nicht über die gewöhnliche Art des logischen Denkens hinausging, daß ihm wenigstens keine andere Weise der Gedankenverknüpfung deutlich bewußt wurde als die der logischen Demonstrazion. Daß er sich dennoch oft darüber erhob, zeugt von der Kraft und Tiefe seines spekulativen Talentes. Der größte Gewinn, dem seine Frage nach der Möglichkeit synthetischer Verbindungen a priori der Wissenschaft brachte, ist

die Frage selbst, die wenigstens überall die Überzeugung von der Nothwendigkeit solcher Synthesen hervorrufen mußte; denn ohne Synthesen a priori giebt es in der That keine Erfahrung, keine Wissenschaft, sie werden sich daher bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung unwillkürlich aufdrängen, freilich auf sehr verstümmelte Weise, wenn die Einsicht in ihre Nothwendigkeit fehlt. Schon im gemeinen Verstandesgebrauche finden sich jene Verbindungen, indem man sich gedrungen fühlte, einen Begriff, um ihn denken zu können, auf andre Begriffe zu beziehen, nur sind diese Beziehungen auf gut Glück gemacht, nicht wie der Begriff sie nothwendig forderte. Die synthetischen Verbindungen a priori, welche der gemeine Verstand vor aller Philosophie vollzogen hat, findet die Spekulazion vor, und weil sie bei jedem Anlaß unwillkürlich hervortreten, werden sie, wie sie sich darbieten, für nothwendig gehalten.

Auf das Leere der Demonstrazion, auf das Gehaltlose eines Wissens, welches allein durch

logische Syllogismen den Kreis der Wissenschaft auszufüllen meint, machte zuerst Jakobi aufmerksam. Sehr viel Vortreffliches und Wahres finden wir in Jakobi's polemischen Behauptungen, vorzüglich was die Form des Philosophirens betrifft. In allen seinen Werken sind bedeutende Anfänge zur tiefsten Spekulazion, welche er jedoch nicht selbstständig fortzubilden vermochte oder auch nicht fortbilden wollte. Trotz dem war Jakobis Einfluß auf die Entwicklung der Philosophie sehr bedeutend, besonders weil er fast der Einzige selbstständig dastand und sich nicht fortreißen ließ von Eifer und Enthusiasmus für dieses oder jenes System. In seinem Streite gegen die bestehenden Systeme hatte er fast immer das Recht auf seiner Seite, und er fehlte nur darin, daß er jene Systeme als Maßstab des Wissens überhaupt ansah und daher an der Möglichkeit einer Einsicht in die Gründe unserer Erfahrung zweifelte. Dieser Zweifel ging hervor, wir bekennen es gern, aus Jakobis schöner Persönlichkeit, aus seiner ästhetischen Auffassung der Welt, die ihn durch

und durch bestimmte, und welche er nicht zu trennen vermochte von der theoretischen Forschung. Alles, was dem Menschen einen höhern Werth giebt, die leitenden Ideen der Vernunft, schwebte ihm vor in seiner innern Schönheit und Würde; ihre Wahrheit erfüllte sein ganzes Wesen, und diese glaubte er vernichtet zu sehen, wenn man sich dem unbeschränkten Gebrauch des Denkens zur Bildung der Wissenschaft überließe. Jakobis Philosophie hatte fast nur eine polemische Tendenz. Durch Polemik wurde sie geboren; durch Polemik läuterte sie sich und erstarkte. Daher kam es aber auch zugleich, daß er seine Ansicht niemals vollständig entwickelte, sondern sich nur auf die allgemeinsten Umrisse oder einzelne Andeutungen beschränkte. Von wie vielen Seiten und unter welchen Formen er seine Ansicht auch darzustellen strebte, sie bildete sich wie von innen heraus; sie muß sich an Äußeres halten, um nur zum Dasein zu gelangen. Die Bekämpfung des Pantheismus in allen seinen Formen war das Werk seines Lebens, allerdings ein Bedeutendes,

wie wenig man auch diese Seite seiner Thätigkeit gewürdigt hat. Durch diese besondere Art des Denkens wurde sein Philosophiren nothwendig einseitig, und da er bloß subjektive Überzeugungen ohne wissenschaftliche Begründung den pantheistischen Behauptungen entgegenstellte, so mußte er seines Zweckes zum großen Theil verfehlen. Wie viel Vortreffliches er über Wesen und Form der Philosophie ausgesprochen habe, zu einer wahren Durchdringung des Denkens vermochte er nicht zu gelangen, und er scheiterte gerade an demselben Pantheismus, den er zu vernichten hoffte. Jeder Weg der Demonstrazion geht in den Fatalismus aus *) und: Es ist das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei **); diese Sätze führten ihn von der Wissenschaft hinweg zu einer besondern Art des Glaubens an ein im Vernunftwesen ursprünglich Seiendes, welches seine Wahrheit in sich selbst haben sollte. In der

*) Jakobis Werke, 4ter Bd 1ste Abthl. S. 223.
**) Jakobis Werke, 3ter Bd. S. 384.

That: Wenn das Denken, seiner eigenen Kraft (oder Schwäche) überlassen, zu dem Begriffe einer absoluten Substanz nothwendig hinleitet, möchte wohl im Innern unserer Vernunft ein unauflöslicher Streit erwachsen, indem gegen die wissenschaftlichen Überzeugungen die Kraft der sittlichen Ideen sich erheben würde. Aber ein solcher Streit ist überhaupt nur ein leerer Gedanke, der allein aus dem Dunkel einer verworrenen Meinung entspringen kann. Gegen jene Annahme behauptet zwar Jakobi selbst: Eben deswegen sei Demonstration nicht Alles, nicht das Einzige; sie sei an und für sich gänzlich leer, wenn nicht etwas in uns wäre, erhaben über jeden Beweis, was in sich selbst seine Wahrheit und Gewißheit trage. Wie großes Interesse auch eine ausführliche Untersuchung über diesen Punkt haben möge, wir dürfen uns hier nur auf das Wesentliche beschränken. Das leuchtet wohl von selbst ein: Es muß etwas ursprünglich gewiß sein, wenn für uns überhaupt ein Wissen Statt finden soll, weil wir sonst das Wissen entweder an eine un-

endliche Reihe des Ungewissen anknüpfen müßten, oder im Kreise zu demselben Punkte, von welchem wir ausgingen, zurückgeführt würden. So muß man ohne Zweifel behaupten: Allem Bewiesenen liegt ein Unbewiesenes zum Grunde; dabei erhebt sich jedoch die Frage, was das Unbewiesene, das an sich Gewisse, sei? Ist das an sich Gewisse zugleich das Wahre, eine unmittelbare Erkenntniß irgend eines Gegenstandes? Das ist unmöglich, denn der Begriff einer unmittelbaren Erkenntniß widerspricht sich. Jede Erkenntniß geht nämlich auf ein Was; die Erkenntniß als solche ist schlechthin abhängig vom Was, und doch ist sie nicht das Was selbst. Folglich kann sie nicht unmittelbar sein, oder es wäre nothwendig, daß das Was nicht ohne eine Erkenntniß von sich gedacht werden könnte, daß, sofern es ein solches Was ist, auch unmittelbar das Wissen davon mit ihm verknüpft wäre. Dieses findet in der That beim Begriffe des Ich Statt, wo das Was und das Wissen von ihm Eins und dasselbe ist. In dem Begriffe des Ich liegt unmittelbar ein scheinbares Wissen von sich, das wirkliche Wissen verschwindet aber

bei genauerer Prüfung in eine bloße Forderung dieſes Wiſſens, in ein Sollen, welches nie zum Daſein gelangt. Es giebt mithin keine unmittelbare Erkenntniß. In Verbindung mit dem Frühern müſſen wir daraus ſchließen, daß das an ſich Gewiſſe auf keine Weiſe Erkenntniß ſein könne. So findet es ſich wirklich. Die Prinzipien der Metaphyſik (die gegebenen widerſprechenden Begriffe) ſind an und für ſich gewiß, gewähren uns aber doch keine Erkenntniß vom Realen, indem ſie ſich widerſprechen. Der Begriff des an ſich Gewiſſen hat nun für Jakobi eine ganz andere Bedeutung, welche doch nur aus einem Irrthume hervorgeht. Er verwechſelte nämlich beſtändig die Begriffe des an ſich Gewiſſen und des Unbedingten. Alle unſre Erkenntniſſe ſind vermittelt. Das Vermittelte iſt das Unbedingte ſelbſt; darum hängt dieſes nicht ab vom unmittelbaren Bedingten; im Gegentheil dieſes von jenem; für unſre Erkenntniß jedoch bedürfen wir des Fortſchrittes vom Bedingten zum Unbedingten, ſo daß für unſer Wiſſen das Unbedingte allerdings ein Vermitteltes iſt; doch auch nur für

unſer Wiſſen, denn die Beſtimmungen des Wiſſens in ſeiner Gebundenheit an ein Mannigfaltiges der innern und äußern Erfahrung und in ſeinen zufälligen Gegenſätzen zu ſich ſelbſt ſind durchaus keine Beſtimmungen für den Gegenſtand des Wiſſens. An dieſe Verwechſelung ſchließen ſich nun eine Reihe von unrichtigen Folgen an. So wird z. B. das Unbedingte, auf welches jede Erkenntniß ausgeht, gleichgeſetzt dem höchſten Weſen, und das Problem, welche Giltigkeit das Unbedingte für unſer Wiſſen habe, dadurch natürlich ganz verunſtaltet, indem nun die Frage entſteht, ob von dem höchſten Weſen eine wirkliche (d. h. vermittelte) Erkenntniß möglich ſei. Das hängt zuſammen mit einer andern Verwirrung. Wo es auf Erkenntniß ankommt, da iſt ein unmittelbares Wiſſen ſchlechthin unmöglich. Dennoch giebt es ein unmittelbares Wiſſen, worin freilich nichts erkannt wird, nämlich das innere Vernehmen der Ideen des Guten und Schönen. Dieſes Vernehmen geſchieht unmittelbar, und iſt daher von jedem andern Wiſſen unabhängig.

Wenn man dafür nach Vermittelungen sucht, so ist das Vernehmen selbst schon verschwunden. Die Ideen des Guten und Schönen sollen nun außer ihrer ursprünglichen Evidenz noch unbedingte Realität besitzen. Diese Forderung, welche Jakobi aufstellte, ist an sich ungereimt; aber nur durch sie konnte in ihm der Gedanke entstehn, daß jedes Wissen, wenn es sich nicht auf diese Ideen (realisirt in einem schlechthin unbedingten, persönlichen Wesen) stütze, zu einer Vergötterung der Natur führen müsse. Es giebt ein Unbedingtes, doch vermögen wir aus ihm nicht die Vermittelungen zu dem Kreise unsers empirischen Wissens zu vollführen. So behauptete Jakobi: Das Unbedingte und unsre Erfahrung schließen sich aus; es führt kein Weg von dem Einen zum Andern. Versuchen wir, beides zu verknüpfen, und daraus ein Wissen zu bilden, so geht Vernunft, Freiheit und Persönlichkeit verloren, und die Natur wird zum Einen und Allen; es entsteht eine Welt des Schicksals. Deßhalb dürfen wir nicht demonstriren, nicht das Eine aus dem Andern

herleiten. So müssen wir wohl untersuchen, was Jakobi unter Demonstrazion eigentlich verstanden habe. Was die Hauptsache sei, bemerkt man leicht, nämlich, ob es nothwendig ist, daß unser Wissen zu seinem Anfangs- oder Endpunkte ein unbedingtes Eines und Alles haben müsse. Darüber sagt Jakobi: *) Allerdings ist der Begriff des Grundes der oberste Begriff im Verstande. Der oberste Begriff aber in der Vernunft und mit ihr Eines und dasselbe ist der Begriff der Ursache, des in sich seienden und allein aus sich hervorbringenden, des unerschaffenen Schaffenden, des absolut Unbedingten.

Mögen diese Begriffe wirklich die obersten im Verstande und in der Vernunft sein, so haben sie als solche nicht die geringste Beziehung auf Erkenntniß. Der Begriff des Einen und Allen ist eine bloße Voraussetzung. Ob diese Realität besitze, das können wir aus dem Begriffe selbst nicht nachweisen. Um Giltigkeit zu haben,

*) Jakobis Werke 3ter Bd. S. 453.

muß er aus dem Gegebenen auf nothwendige Art entstanden sein; es muß sich zeigen, daß dieses ohne ihn undenkbar sei, daß es sich auf ihn als auf seine Voraussetzung beziehe. Daran fehlt aber Alles; wir kommen nicht nothwendig auf den Begriff des Einen und Allen; er ist vielmehr eine absolute Voraussetzung, die sich selbst widerspricht. Jakobi hat viele Täuschungen in diesem Begriffe enthüllt; aber leider hielt er sich nur an die Folgen; die Unmöglichkeit, diesen Begriff als solchen zu denken, wurde ihm nicht klar. Was er evident nachwies, ist, daß man aus dem Unbedingten nicht zu den besondern Erscheinungen gelangen und dieses daher nicht ein Prinzip unseres Wissens sein könne. Zur Annahme, daß jede Demonstrazion zum Fatalismus führe, verleitete ihn seine Ansicht über das Wesen des Beweises. Die Hauptstellen führe ich an: Unser philosophirender Verstand reicht nicht über sein eigenes Hervorbringen hinaus *). Alles Verste-

*) Jakobis Werke 4ter Bd. 2te Abth. S. 132.

hen geschieht dadurch, daß wir Unterschiede setzen und wiederaufheben — — Wahrnehmen, Unterscheiden, Wiedererkennen und Begreifen in steigenden Verhältnissen macht die ganze Fülle unsers intellektuellen Vermögens aus.

Eine vernünftige Erkenntniß wird allgemein so erklärt, *) daß sie eine Erkenntniß aus Gründen sei. Wir erkennen aber nur dann aus Gründen, wenn das Axiom, daß das Ganze nothwendig allen seinen Theilen gleich sei, in einem besondern Falle bei uns zur Anwendung kommt. Wo die Anwendung dieses Axioms nicht Statt findet, da ist auch keine Erkenntniß aus Gründen möglich; denn in keinem Falle ist die Erkenntniß aus Gründen eine andre, noch kann sie irgendwo eine andre sein, als die Erkenntniß wechselsweise der Theile aus dem Ganzen, und wiederum des Ganzen aus seinen Theilen, indem diese nothwendig zu ihm und in ihm nothwendig zu einander gehören. Ich beweise, indem ich den

*) Jakobis Werke 3ter Bd. S. 450.

Ort oder die Stelle zeige, den ein bestimmter Theil in einem bestimmten Ganzen nothwendig einnimmt. Was nicht als Theil zum Ganzen gehört, läßt sich weder demonstriren, noch deduziren. Eingeschlossen findend bejahen, ausgeschlossen findend verneinen wir.

Die Erkenntniß der Theile aus dem Ganzen und des Ganzen aus den Theilen ist nichts anders als der logische Syllogismus, und es giebt daher nach Jakobi keine andre Art des Fortschrittes im Denken als den Schluß, entweder von den Theilen zum Ganzen, oder von dem Ganzen zu den Theilen. Der Fehler liegt offenbar darin, daß Jakobi das Axiom, das Ganze sei allen seinen Theilen gleich, übereilt auf die Erkenntniß aus Gründen anwandte. Das Axiom ist ein identischer Satz und hat deshalb nur unbedeutenden Werth. Wo er seine Anwendung findet, da hat man sich sehr zu hüten, mehr in ihm zu suchen, als darin liegt. Es ist ja eben das Wichtigste, den Zusammenhang einer Erkenntniß aus Gründen einzusehen, oder auf welche

Art der Grund überhaupt begründen könne. Das erfahren wir durch jenes Axiom auf keine Weise. Was läßt sich nicht Alles unter dem Ganzen und seinen Theilen denken, und wie verschieden ist der Zusammenhang, wenn das Ganze entweder ein Ganzes der Erkenntniß ist, oder des Zusammenhangs zwischen dem Realen (von Ursach und Wirkung). Hier wird offenbar mit dem Worte: Ganzes gespielt. Der Grund mit seiner Folge ist ohne Zweifel ein Ganzes. Die Folge, als ein Theil des Ganzen, gehört nothwendig zu ihm. Nun entsteht aber die Frage, ob ein solches Ganze zur Verknüpfung schon vorliege, wie bei den Prämissen eines Syllogismus, oder ob die Folge nicht unmittelbar mit dem Grunde gegeben sei, und doch mit Nothwendigkeit daraus hervorgehe, ob es nicht Begriffe gebe, die, unverbunden mit anderen, doch nothwendig über sich hinausweisen nach anderen, um diese mit ihnen zu verknüpfen. Jakobi aber bezeichnet durch das Ganze nur ein System von über- und untergeordneten Begriffen, die sich entweder einschließen

oder ausschließen. Die Untersuchung erhielt durch die Verbindung mit jenem Axiom und durch die noch verkehrtere Anwendung desselben auf den Syllogismus eine ganz verschobene Richtung, da das Axiom selbst nur eine einseitige Abstrakzion ist und als Abstrakzion von jedem bestimmten Zusammenhange, auf den es uns gerade ankommt, hinwegsieht. Jakobi fand Nichts weiter vor als den logischen Syllogismus. In den Systemen der berühmtesten Denker war es das Wesentliche, aus obersten Grundsätzen das Ganze der Erfahrung herzuleiten. So wurden ihm die Gesetze des Syllogismus die Gesetze für das Denken überhaupt, welche er daher ganz allgemein aussprechen zu können glaubte. *) Hierin finden wir zugleich den Aufschluß einer Ansicht, die für Jakobi ein unüberwindliches Hinderniß einer gründlichen Erkenntniß wurde, nämlich wie jedes Wissen sich ihm nothwendig in den Pantheismus verlor. Giebt

*) Diese Ueberzeugung konnte um so fester in ihm wurzeln, je leichter nach diesen Zugeständnissen die Bekämpfung des Pantheismus war.

es für das Denken nichts Anders als den logischen Syllogismus, so ist es klar, daß das höchste Abstraktum für das Wissen die höchste Realität haben, daß Alles zum Einen werden müsse. Aus den Fesseln des Pantheismus vermochte Jakobi sich nur durch einen Sprung zu retten, indem er den Begriff einer Kausalität in der Zeit, dessen Widerspruch er vollkommen einsah, dennoch als eine nothwendige Forderung der Vernunft aufstellte. Auf unwiderlegliche Art hatte Jakobi bewiesen, daß der Begriff der Kausalität ungereimt sei; wenn man Ursach und Wirkung durch die Zeit von einander absondre, denn eine Ursache, welche nicht wirkt, ist keine Ursache, die Wirkung muß daher vollständig mit der Ursache gegeben sein. *) Aber nun geht er zu schnell im Schließen, er behauptet nämlich, es verwandle sich deshalb der Begriff von Grund und Folge in den Begriff von Ursach und Wirkung, sobald man zwischen jenen die Zeit einschiebe. Dieses Einschieben der Zeit

*) Jak. W. 2ter Bd. S. 193 u. folg.

ſei aber für die Reflexion unbegreiflich, und ſuche daher, beide Begriffe mit einander zu vermiſchen. *) Woher doch? Etwa weil der Grund ebenfalls ſeine Folge zeitlos in ſich trägt? Das iſt ohne Zweifel richtig; aber nicht auf die Zeit, ſondern auf den Zuſammenhang unter jenen Begriffen kommt es allein an; und der Zuſammenhang zeigt ſich beiden ſchlechthin verſchieden. Zu erſt entſpringen beide Begriffe auf ganz entgegengeſetzte Art. Der Begriff der Urſache geht hervor aus dem Begriffe der Veränderung, welche ohne Anknüfung an ein Andres ſich widerſpricht (die Veränderung wird hiernach als das Beſtimmte angeſehn) der Begriff des Grundes entſteht aber dann, wenn ein nothwendiger Zuſammenhang der Gedanken in Frage kommt, und dabei gehen wir aus von dem Beſtimmenden. Zweitens: Aus dem Grunde kann man ſeine Folge mit Nothwendigkeit erkennen; etwa auch aus der Urſache

*) Jak. W. 3ter Bd. S. 452. 4ter Bd. 2te Abth. S. 144 u. folg.

ihre Wirkung? Dagegen spricht die gewöhnlichste Erfahrung; denn so genau uns auch die Ursache bekannt sein möge, die Wirkung hat mit ihr nicht die mindeste Ähnlichkeit. So wissen wir z. B., daß, wenn eine gespannte Saite auf gewisse Art schwingt, in uns ein bestimmter Ton entstehe. Werden wir nun wohl aus der schwingenden Saite den Ton erkennen? Diese Vergleichungen sind sehr oberflächlich und müssen es sein, ehe nicht die Begriffe der Kausalität und des Grundes und der Folge aufs sorgfältigste durchdacht sind, doch warnen sie uns, von zufälliger Ähnlichkeit auf unbedingte Gleichheit zu schließen. Nun schließt Jakobi weiter: Der Zusammenhang von Ursach und Wirkung ist uns aber so gegeben, daß die Wirkung in der Zeit erfolgt. Es ist daher ein Irrthum, Kausalität mit dem Begriffe des Grundes zu verwechseln. Beide Begriffe stehen in keinem Zusammenhange, wenn sie auch dieselben Begriffe zu sein scheinen. Der Begriff der Kausalität ist aber dennoch giltig, wenn wir ihn schon nicht zu denken vermögen. Im Gegentheil, da wir ihn

nicht zu denken vermögen, so ist er ein Unbegriff und muß auf andre Art im Denken bestimmt werden. Zwischen Ursach und Wirkung ist nun eine Zeitfolge undenkbar. Das Verfließen der Zeit ist aber gegeben, und bedarf deshalb jedenfalls einer Erklärung, wobei es sich jedoch von selbst versteht, daß die Erklärung nicht unmittelbar aus dem Kausalbegriffe erfolgen könne.

Mit Jakobis Ansicht, daß der Beweis an sich (die Ableitung eines Satzes aus schon bekannten Sätzen) für unsre Erkenntniß unzulänglich sei, und daß jeder Beweis ein Unerweisliches voraussetze, stimmt im Wesentlichen Fries überein, nur daß bei diesem das wissenschaftliche Verfahren weitgenauer und schärfer festgestellt ist. Wie Jakobi nimmt Fries etwas Ursprüngliches in unserer Vernunft an, welches sich, wenn nicht beweisen, doch nachweisen lasse. Nach Fries erkennen wir nämlich die Organisazion der Vernunft durch Beobachtung unserer inneren Natur. Das in der Vernunft liegende Unmittelbare an sich giebt noch keine Erkenntnisse; diese entspringen vielmehr aus der

Verbindung der Thätigkeiten des Gemüthes mit den mannigfaltigen Anregungen des Sinnes. Fries Ansichten über die Art des Philosophirens besitzen wenigstens eine vorzügliche Klarheit, indem er sich nicht in allgemeinen, vieldeutigen Sätzen bewegt, und in dieser Hinsicht ohne Zweifel Vollendung. Deshalb ist es zugleich leichter und lohnender, jene Ansichten einer genauen und vollständigen Kritik zu unterwerfen. Auf die Vollständigkeit der Kritik müssen wir hier verzichten, da es unsre beständige Absicht war, nur das Allgemeinste herauszuheben. Als Anknüpfung diene uns Fries Streit gegen Fichte.

Fichte stellte es als nothwendige Bedingung der Philosophie auf, daß sie von einem höchsten Grundsatze ausgehe, von welchem die Gewißheit aller übrigen Sätze sowohl nach Inhalt als nach Form herzuleiten sei. *) Dagegen behauptet Fries: Die Ableitung eines Satzes von einem andern

*) Siehe Fichte, über den Begriff d. Wissenschaftlehre. S. 8.

geschehe durch einen Schluß. Zu jedem vollkommenen Schlusse (ein vollkommener Schluß ist natürlich ein mittelbarer) gehören mindestens zwei Prämissen, die unabhängig von ihm wahr seien.*) Deshalb sei es ganz unmöglich, aus Einem unbedingten Grundsatze an und für sich das System unseres Wissens herzuleiten. Diese Bemerkung ist durchaus richtig und folglich ein bloßer Wahn, einen Grundsatz als den höchsten unbedingten, von welchem die Gewißheit der übrigen Sätze abhange, an die Spitze eines Systems zu stellen. Ferner weist Fries nach, daß ein Grundsatz als solcher unmöglich unbedingt (d. h. ohne Grund) sein könne, da jedes Urtheil (und folglich jeder Grundsatz) eine mittelbare Erkenntniß sei, die ein Unmittelbares als ihren Grund voraussetze. Auch dieses zugegeben, müssen wir dennoch behaupten, daß Fichte Unrecht geschehn sei. Fichte irrte unstreitig darin, daß er als Prinzip des Wissens einen unbeding-

*) Siehe Fries polemische Schriften, 1 Th. S. 13. S. 52.

ten Satz annahm, der die Gewißheit aller übrigen Sätze in sich enthalte. Aber bei Fichte ist der Grundsatz als solcher nur Nebensache; als Wesentliches, wodurch sich Fichtes System so sehr von den übrigen unterscheidet, muß der Begriff des Ich gelten, so daß jener Grundsatz nur als die Form erscheint, worin der Begriff des Ich seinen Ausdruck findet. In der That, von Einem Grundsatze kann Nichts weiter abgeleitet werden, und zum Beweise eines Satzes sind wenigstens zwei Urtheile erforderlich, wie uns denn auch wirklich in Fichtes Systeme zwei unbedingte Grundsätze begegnen, deren einer von dem andern unabhängig ist. Dennoch betrifft dieser Fehler lediglich die Form der Darstellung, da er auf die Entwicklung des Systems nicht den mindesten Einfluß hat; denn beide Grundsätze entspringen aus dem Begriffe des Ich; sie sind in der Analyse desselben enthalten, nur daß Fichte das wesentlich Verbundene gesondert aufzustellen unternahm. *)

*) Fichte ging freilich über den Begriff des Ich hinaus, indem er von dem Subjekt und Ob-

Der Begriff des Ich nun, als sich selbst widersprechend, macht jene Methode, das Entgegengesetzte aufzuweisen und durch eine Verbindung mit andern Begriffen den Widerspruch aufzulösen, nothwendig. Diese Verbindung selbst ist Syntheſis a priori, und wenn auch alle Fichtiſchen Synthesen falſch ſind, ſo iſt es doch Fichtes großes Verdienſt, daß er zuerſt die Syntheſen wiſſenſchaftlich zu vollziehen ſuchte. So iſt Fichtes Syſtem der Wahrheit nach nicht an Einen Grundſatz gebunden, und Fichtes Fehler beſchränkt ſich nur darauf, daß er das Princip ſeines Verfahrens nicht auszuſprechen vermochte. Die abgeleiteten Sätze gehen vielmehr aus den Widerſprüchen hervor, die ſich unmittelbar im Begriffe des Ich finden. Für die Giltigkeit des Ich aber bürgt

---

jekt im Ich abſtrahirte. Das Ich ſollte über dieſen Gegenſatz erhaben ſein; dadurch verſchwindet aber der Begriff des Ich, welcher nur in dieſem Gegenſatze und deſſen Idealität Giltigkeit hat, und es iſt zugleich unmöglich, von dem ſich ſelbſt gleichen Ich auf den Gegenſatz in ihm zurückzukommen.

die Erfahrung; deshalb müssen die Widersprüche aus dem Ich verschwinden, indem man die Begriffe, auf welche es sich nothwendig bezieht, durch Synthesis a priori mit ihm verbindet.

Was Fries dagegen über die Unbedingtheit des Grundsatzes bemerkt (dieses findet seine Anwendung auch auf das unbedingte Ich) ist ganz vortrefflich. Fichtes unbedingter Grundsatz sei nämlich ein durchaus widersprechender Begriff, da er sich stets auf andre und andre Bedingungen seiner Möglichkeit nach beziehe, denn sollte das Ich ein unbedingtes Prinzip sein, so müßten die übrigen Sätze lediglich von ihm abhangen; aber das Ich bezieht sich umgekehrt auf das Abgeleitete als auf die Bedingung seiner Denkbarkeit. *) Das Ich kann daher unmöglich als Realprinzip, sondern nur als Erkenntnißprinzip gelten.

Über die Methode des Philosophirens behauptet Fries Folgendes **). Was in der bisherigen

*) Fries polemis. Schrift. S. 75.
**) Fries neue Kritik der Vernunft, erste Ausg. S. XIX. XXVI. 258. §. 65.

Art zu philoſophiren am meiſten geſchadet hat, iſt, daß man für jede Erkenntniß einen Beweis forderte. Dieſe Forderung iſt durchaus nichtig; denn jeder Beweis beſteht aus der Herleitung eines Urtheils aus andern Urtheilen, deren Gewißheit ſchon anerkannt ſein muß (aus Grundurtheilen). Mithin von dem, worauf ſich jedes Urtheil als auf ſeine Bedingung bezieht, zu fordern, daß es bewieſen werden ſolle, heißt daß Weſen des Beweiſes gänzlich verkennen. Dieſes kann nur deduzirt werden, und Dedukzion iſt daher die Zurückführung der Grundurtheile auf unmittelbare Erkenntniß. Jedes Urtheil als ſolches iſt nämlich eine mittelbare Erkenntniß durch Wiederholung (nach dem Weſen der Begriffe). So kann das Urtheil nicht das Erſte ſein; das Erſte vielmehr, worauf alle Grundſätze ſich ſtützen, iſt unmittelbare Erkenntniß, die ihren Ausdruck in den Grundurtheilen findet. Was iſt nun mit dieſer Unterſcheidung (von Beweis und Dedukzion) gewonnen? Etwas ſehr Bedeutendes, meint Fries, — Nichts weniger als die Möglichkeit ſynthethiſcher

Urtheile a priori. Alle Urtheile ſind entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Durch analytiſche Urtheile wird bekanntlich die Erkenntniß nicht erweitert, da ſie höchſtens das verdeutlichen, was wir ſchon wiſſen. Urtheile, welche wir durch Induktzionen der Erfahrung bilden (ſynthetiſche Urtheile a posteriori) haben weder Nothwendigkeit noch Allgemeinheit, und gelten daher der Wiſſenſchaft Nichts (höchſtens zur Vergleichung), für ſie kommt es vorzüglich auf die Syntheſen a priori an. Wie werden wir nun die Giltigkeit dieſer Syntheſen nachweiſen? Fries behauptet, durch Dedukzion. Nach ihm iſt unſre Erkenntniß dreifach abhängig, entweder von der reinen Anſchauung, oder von Grundſätzen, oder von einer unmittelbaren Erkenntniß. Dieſe Abhängigkeit nachzuweiſen, iſt das Verfahren ebenfalls dreifach: Demonſtrazion, Beweis und Dedukzion. Die Demonſtrazion gehört der Mathematik an; für ſie wird eine reine Form der Anſchauung vorausgeſetzt und bei allen Ableitungen auf ſie zurückgewieſen. Die Anſchauung fehlt in der Philoſophie; ſie hat es nur

mit mittelbarem Erkennen, d. h. mit Begriffen zu thun. Die Urtheile, die aus der Verbindung der Begriffe entstehen, sind nun entweder Grundurtheile, oder abgeleitete, mittelbare oder unmittelbare. Jedes mittelbare Urtheil kann und muß bewiesen werden; seine Giltigkeit hängt ab von der Giltigkeit der Prämissen, und der Beweis findet daher nur für die Ableitung eines Urtheils aus andern Urtheilen Statt. Für die unmittelbaren Urtheile ist demnach kein Beweis möglich; dennoch soll nach dem Satze des Grundes jedes Urtheil seinen zureichenden Grund haben. Das Urtheil ist nun eine mittelbare Erkenntniß; welche sich auf etwas Unmittelbares in unsrer Vernunft bezieht. Man kann daher nur nachweisen, daß jenen Grundurtheilen eine solche unmittelbare Erkenntniß zugehört. Diese Nachweisung ist Dedukzion.

Die Dedukzion der Grundurtheile stützt sich auf Ursprüngliches der Vernunft. Sind daher die unmittelbaren Erkenntnisse gefunden, so ist die Dedukzion der Grundsätze sehr leicht auszuführen,

da sie nur zu zeigen hat, daß ein Grundsatz lediglich die Wiederholung einer unmittelbaren Erkenntniß sei. Gegen die Deduktion als solche können wir daher nicht streiten; sie ist schlechthin möglich, wenn wirklich unmittelbare Erkenntnisse in uns Statt finden. Wie schließt man denn auf jene unmittelbaren Erkenntnisse? Es giebt unmittelbare Urtheile, die an und für sich evident sind. Jedes Urtheil enthält aber nur eine vermittelte Erkenntniß; folglich muß eine unmittelbare Erkenntniß Statt finden, welche jene Urtheile erst möglich macht. *) Dazu kommt nun die Eintheilung jeder Erkenntniß (oder jedes Vorgestellten) in Form und Materie, und der Schluß, die Form müsse aus der Selbstthätigkeit des Geistes stammen. Zuerst ist der Begriff eines unmittelbaren Urtheils, welches eine Synthese a priori enthalte, schlechthin widersprechend; dahin können wir erst durch eine Reihe von Vermittelungen gelangen. Über die unmittelbaren Synthesen a prio-

*) Siehe was wir oben bemerkten.

ri gilt in der That die Bemerkung Schulzes. *) Nur bei analytischen Verbindungen kann man Subjekt und Prädikat nicht trennen. Eine synthetische Verbindung ist eine solche, wo das Prädikat nicht im Subjekte liegt; folglich kann man es davon trennen, da das Subjekt auch für sich gedacht werden kann. Eine synthetische Verbindung a priori soll nun nothwendig sein. Folglich ist sie nothwendig und nicht nothwendig. Ein ähnlicher Widerspruch liegt in dem Begriffe einer unmittelbaren Erkenntniß, oder wenn man diesen Begriff aufheben will, in dem Begriffe einer ursprünglichen Organisazion unserer Vernunft. Diesen Widerspruch sucht man dadurch von sich abzuwenden, daß man den realen Träger der geistigen Erscheinungen gänzlich von der Wissenschaft auszuschließen und die Fikzion von Vermögen, die ohne Beziehung auf ein Reales in der Luft schweben, weiter auszubilden sich erlaubt. Das ist aber

*) Siehe Schulzes Kritik der theoretischen Philosophie, S. 146.

unmöglich. Wo Relazionen (was sie sein mögen, Inneres oder Äußeres, Vermögen der Seele, oder ursprüngliche Kräfte der Materie) gegeben sind, da müssen wir sie auf ein Reales beziehen, ohne welches ihr Begriff sich aufhebt. Dürfen wir nun wohl, da die Relazionen, welche an dem Realen selbst haften, diesem widersprechen; den Begriff des Realen verwerfen? Durchaus nicht. Die Gewißheit desselben ruht auf der Evidenz der Erfahrung, und das Denken erhält gerade dadurch, daß ein Gegebenes sich widerspricht, seine bestimmte Richtung. Ohne Zweifel: Jedes Urtheil ist leer, d. h. ohne Ansprüche auf Erkenntniß; wenn es sich nicht auf ein Unmittelbares gründet. Dieses sind aber die Thatsachen unseres Bewußtseins (d. h. dasjenige, welches kein Zweifel vernichten kann) in ihrer bestimmten Form. Stimmt das Gegebene (die sinnlichen Empfindungen in ihrer Form) mit dem Denken überein, so ist es möglich, daß die Form aus unserer Selbstthätigkeit stamme. Aber das Gegebene in diesen Formen widerspricht sich, und eben so der Begriff der Form, wenn

man sie etwa für sich auffassen will, als gegründet in unserem Geiste. *) Deshalb können entweder die Formen nicht aus der Vernunft herstammen, oder man muß den willkürlichen Widerspruch zugeben, daß dieselbe Vernunft dem Mannigfaltigen der sinnlichen Empfindungen die bestimmte Form zwar mittheile, aber zugleich erkläre, daß die Form gegen alle Vernunft sei.

Die Dedukzion ist selbst nach Fries Lehre das Unwichtigste, da sie nur dann, wenn das Unmittelbare schon bekannt ist, ihre Anwendung findet. Wie ist nun bei Fries der Fortschritt zum Unmittelbaren? Eine Methode, die mit Nothwendigkeit aus den Prinzipien hervorgeht, darf man das Verfahren, das Unmittelbare unserer Erkenntniß aufzuweisen, nicht nennen. Von den Thatsachen des Bewußtseins behauptet nun Fries, daß wir durch sie die Organisazion unserer Vernunft erkennen. Dieses geschieht durch innere Selbstbeobachtung. Die Beobachtung indeß kann

*) Siehe S. dieser Schrift.

nur von dem erzählen, was sie vorfindet und von dem Zusammenhang desselben im Bewußtsein. Die Beobachtung stützt sich auf Reflexion und Abstrakzion. Die Reflexion ist nichts Andres als mittelbare Wiederholung des Vorgefundenen und dessen Vergleichung mit Anderem; sie muß daher annehmen, daß der Zusammenhang dessen, was wir in uns beobachten, der allein mögliche sei. Das ist aber eine nichtige Hypothese, welche ihre Giltigkeit schon dadurch aufhebt, daß jener Zusammenhang sich widerspricht. Vor dem Widerspruche selbst muß eine solche Reflexion die Augen schließen, da sie nicht über ihn hinausgehn kann, indem jeder andre Zusammenhang, den sie an die Stelle des frühern setzte, eine Fikzion wäre. Die Abstrakzion soll vollenden, was die Reflexion begonnen hat. Nachdem man nun durch Abstrakzion die verglichenen Thatsachen mannigfaltig gesondert, das Gesonderte wiederum gesondert hat, wird die Frage sich erheben, welche Abstrakzionen das der Erkenntniß zum Grunde Liegende seien. So entsteht ein bloßes Rathen, ein willkürliches

Spiel mit Abstrakzionen, welches seinen einzigen schwachen Haltpunkt in der Hypothese einer unmittelbaren Erkenntniß findet. Von den vielen Erschleichungen, welche Fries System in sich aufnimmt, heben wir nur folgende als die wichtigsten heraus: Erstens die Annahme, daß Form und Materie unabhängig von einander seien. Zweitens der Schluß daraus: Die Form stamme aus der Selbstthätigkeit des Geistes. Drittens, die Annahme welche die Methode betrifft, daß wir durch innere Selbstbeobachtung die Organisazion unserer Vernunft erkennen werden. Viertens: Daß die Urtheile, die aus der unmittelbaren Erkenntniß in Verbindung einer möglichen Erfahrung entspringen, synthetische Urtheile a priori seien.

So haben wir durch alle jene verschiedenen Lösungen des Problems, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, keine andre Einsicht in die Möglichkeit synthetischer Verbindungen gewonnen, als eine negative. Der Lösung am nächsten kommt Fries, welcher für die Syntheseen a priori

wenigstens eine Deduktion forderte und dadurch sich über die engen Gränzen des logischen Syllogismus erhob. Bei ihm findet doch eine Art von Vermittelung Statt, wenn auch nach ihm das Denken selbst nicht jene Syntheſen erzeugen kann. Eine unmittelbare Erkenntniß, eben so wie ein unmittelbares synthetisches Urtheil a priori ist ein widersprechender Gedanke. Sollen daher synthetische Erkenntnisse möglich sein, so können wir sie nur durch vermittelndes Denken erreichen. Um über die Möglichkeit der Syntheſen a priori zu entscheiden, nehmen wir wieder obige Frage auf; wie können Gründe und Folgen zusammenhängen?

Daß in dem Begriffe von Grund und Folge ein offenbarer Widerspruch liege, ist bei der Analyse des Begriffes leicht zu bemerken. Der Widerspruch kann nur dadurch entstehen, daß die Denkbarkeit des Begriffes abhange von einem andern Begriffe (oder auch von mehren) auf welchen er sich nothwendig bezieht; und gerade weil die Beziehung durch bloße Analyse nicht offenbar wird, erzeugt sich der Widerspruch; dieser ist es allein, welcher auf einen tiefern Zusammenhang

von Grund und Folge hinweist als auf der logischen zwischen den Prämissen und der Konklusion eines mittelbaren Schlusses. Grund und Folge gehören ihrem Begriffe nach zusammen. *) Der Grund ist nur insofern Grund, als er begründet, die Folge nur insofern Folge, als sie aus dem Grunde und nur aus dem Grunde hervorgeht; doch ist es möglich, daß sowohl Grund als Folge Begriffe für sich seien und nicht nothwendig in ein Verhältniß der Abhängigkeit einzugehn brauchen; darüber läßt sich im Allgemeinen Nichts bestimmen; uns aber kann hier nur dieses Verhältniß interessiren. Die Folge liegt in dem Grunde und gehört deßhalb zu ihm. Mithin ist Sie ein Theil des Grundes, und in dieser Hinsicht mit ihm Eins und dasselbe; doch soll sie auch aus ihm hervorgehn, und indem sie hervorgeht, zugleich unser Wissen erweitern. In beiden Fällen, ob nun die Folge im Grunde bleibe, oder sich davon absondre, entsteht ein Widerspruch.

*) Siehe Herbart's Metaphysik, 2ter Th. §. 173.

Bleibt die Folge im Grunde, so ist beides Eins und dasselbe, und daher keins von beiden. Sondern wir sie und erklärt dadurch etwas Neues, so lag das nicht im Grunde, da die Folge nicht mehr enthalten kann als der Grund. Es ist nun freilich zweierlei; aber es hängt nicht zusammen, und es ist deßhalb weder Grund noch Folge. So ist die Folge mit dem Grunde identisch und nicht identisch; identisch, sofern sie in ihm liegt, nicht identisch, sofern sie nicht in ihm liegt. Dies widerspricht sich. Sollen wir nun die Identität läugnen? Dann ist das ganze Verhältniß aufgehoben. Die Identität muß daher vor Allem bleiben, jedoch auf andre Art gedacht werden, so daß Grund und Folge zwar Eins und dasselbe bleibe, doch mit der Folge, wenn sie aus dem Grunde hervortritt, etwas Neues für unser Denken entspringe. So viel ist klar: Sollte Grund und Folge sich nicht widersprechen, so muß irgend Etwas in ihrem Begriffe sich ändern. Wie finden wir eine solche Umwandlung, ohne auf willkürliche Annahmen zu verfallen? Der Widerspruch

in dem Begriffe von Grund und Folge erzeugte sich dadurch, daß wir beide zwar zusammen, aber doch als schlechthin gesondert betrachteten. Wir reflektirten nur darauf, daß die Folge im Grunde liegen und bei ihrer Sondrung etwas Neues enthalten müsse. Und diese Reflexion war durchaus richtig, weil sie dem allgemeinen Begriffe von Grund und Folge gemäß ist. So mußte der Begriff sich widersprechen, indem wir Grund und Folge jedes nach seinem allgemeinen Begriffe auffaßten. Für den Zusammenhang konnte daher nur eine leere Stelle oder eine Forderung desselben bleiben, wenn man nicht den Gedanken, daß die Folge im Grunde liege, für eine Verbindung zwischen ihnen annehmen will. Die Veränderung, die geschehn muß, um den Begriff von Grund und Folge richtig zu bestimmen, ist nun beim ersten Anblick klar. Wir hatten Grund und Folge einfach jedes für sich gedacht. Damit der Widerspruch verschwinde, dürfen wir sie nicht einfach denken; wenigstens Eins von beiden muß zusammengesetzt sein; und beide müssen einem größern

unmöglich. Wo Relazionen (was sie sein mögen, Inneres oder Äußeres, Vermögen der Seele, oder ursprüngliche Kräfte der Materie) gegeben sind, da müssen wir sie auf ein Reales beziehen, ohne welches ihr Begriff sich aufhebt. Dürfen wir nun wohl, da die Relazionen, welche an dem Realen selbst haften, diesem widersprechen; den Begriff des Realen verwerfen? Durchaus nicht. Die Gewißheit desselben ruht auf der Evidenz der Erfahrung, und das Denken erhält gerade dadurch, daß ein Gegebenes sich widerspricht, seine bestimmte Richtung. Ohne Zweifel: Jedes Urtheil ist leer, d. h. ohne Ansprüche auf Erkenntniß; wenn es sich nicht auf ein Unmittelbares gründet. Dieses sind aber die Thatsachen unseres Bewußtseins (d. h. dasjenige, welches kein Zweifel vernichten kann) in ihrer bestimmten Form. Stimmt das Gegebene (die sinnlichen Empfindungen in ihrer Form) mit dem Denken überein, so ist es möglich, daß die Form aus unserer Selbstthätigkeit stamme. Aber das Gegebene in diesen Formen widerspricht sich, und eben so der Begriff der Form, wenn

man sie etwa für sich auffassen will, als gegründet in unserem Geiste. *) Deshalb können entweder die Formen nicht aus der Vernunft herstammen, oder man muß den willkürlichen Widerspruch zugeben, daß dieselbe Vernunft dem Mannigfaltigen der sinnlichen Empfindungen die bestimmte Form zwar mittheile, aber zugleich erkläre, daß die Form gegen alle Vernunft sei.

Die Dedukzion ist selbst nach Fries Lehre das Unwichtigste, da sie nur dann, wenn das Unmittelbare schon bekannt ist, ihre Anwendung findet. Wie ist nun bei Fries der Fortschritt zum Unmittelbaren? Eine Methode, die mit Nothwendigkeit aus den Prinzipien hervorgeht, darf man das Verfahren, das Unmittelbare unserer Erkenntniß aufzuweisen, nicht nennen. Von den Thatsachen des Bewußtseins behauptet nun Fries, daß wir durch sie die Organisazion unserer Vernunft erkennen. Dieses geschieht durch innere Selbstbeobachtung. Die Beobachtung indeß kann

*) Siehe S. dieser Schrift.

nur von dem erzählen, was sie vorfindet und von dem Zusammenhang desselben im Bewußtsein. Die Beobachtung stützt sich auf Reflexion und Abstrakzion. Die Reflexion ist nichts Andres als mittelbare Wiederholung des Vorgefundenen und dessen Vergleichung mit Anderem; sie muß daher annehmen, daß der Zusammenhang dessen, was wir in uns beobachten, der allein mögliche sei. Das ist aber eine nichtige Hypothese, welche ihre Giltigkeit schon dadurch aufhebt, daß jener Zusammenhang sich widerspricht. Vor dem Widerspruche selbst muß eine solche Reflexion die Augen schließen, da sie nicht über ihn hinausgehn kann, indem jeder andre Zusammenhang, den sie an die Stelle des frühern setzte, eine Fikzion wäre. Die Abstrakzion soll vollenden, was die Reflexion begonnen hat. Nachdem man nun durch Abstrakzion die verglichenen Thatsachen mannigfaltig gesondert, das Gesonderte wiederum gesondert hat, wird die Frage sich erheben, welche Abstrakzionen das der Erkenntniß zum Grunde Liegende seien. So entsteht ein bloßes Rathen, ein willkürliches

Spiel mit Abstrakzionen, welches seinen einzigen schwachen Haltpunkt in der Hypothese einer unmittelbaren Erkenntniß findet. Von den vielen Erschleichungen, welche Fries System in sich aufnimmt, heben wir nur folgende als die wichtigsten heraus: Erstens die Annahme, daß Form und Materie unabhängig von einander seien. Zweitens der Schluß daraus: Die Form stamme aus der Selbstthätigkeit des Geistes. Drittens, die Annahme welche die Methode betrifft, daß wir durch innere Selbstbeobachtung die Organisazion unserer Vernunft erkennen werden. Viertens: Daß die Urtheile, die aus der unmittelbaren Erkenntniß in Verbindung einer möglichen Erfahrung entspringen, synthetische Urtheile a priori seien.

So haben wir durch alle jene verschiedenen Lösungen des Problems, wie synthetische Urtheile a priori möglich seien, keine andre Einsicht in die Möglichkeit synthetischer Verbindungen gewonnen, als eine negative. Der Lösung am nächsten kommt Fries, welcher für die Syntheseen a priori

wenigstens eine Deduktion forderte und dadurch sich über die engen Gränzen des logischen Syllogismus erhob. Bei ihm findet doch eine Art von Vermittelung Statt, wenn auch nach ihm das Denken selbst nicht jene Synthesen erzeugen kann. Eine unmittelbare Erkenntniß, eben so wie ein unmittelbares synthetisches Urtheil a priori ist ein widersprechender Gedanke. Sollen daher synthetische Erkenntnisse möglich sein, so können wir sie nur durch vermittelndes Denken erreichen. Um über die Möglichkeit der Synthesen a priori zu entscheiden, nehmen wir wieder obige Frage auf; wie können Gründe und Folgen zusammenhängen?

Daß in dem Begriffe von Grund und Folge ein offenbarer Widerspruch liege, ist bei der Analyse des Begriffes leicht zu bemerken. Der Widerspruch kann nur dadurch entstehen, daß die Denkbarkeit des Begriffes abhange von einem andern Begriffe (oder auch von mehren) auf welchen er sich nothwendig bezieht; und gerade weil die Beziehung durch bloße Analyse nicht offenbar wird, erzeugt sich der Widerspruch; dieser ist es allein, welcher auf einen tiefern Zusammenhang

von Grund und Folge hinweist als auf der logischen zwischen den Prämissen und der Konklusion eines mittelbaren Schlusses. Grund und Folge gehören ihrem Begriffe nach zusammen. *) Der Grund ist nur insofern Grund, als er begründet, die Folge nur insofern Folge, als sie aus dem Grunde und nur aus dem Grunde hervorgeht; doch ist es möglich, daß sowohl Grund als Folge Begriffe für sich seien und nicht nothwendig in ein Verhältniß der Abhängigkeit einzugehn brauchen; darüber läßt sich im Allgemeinen Nichts bestimmen; uns aber kann hier nur dieses Verhältniß interessiren. Die Folge liegt in dem Grunde und gehört deßhalb zu ihm. Mithin ist Sie ein Theil des Grundes, und in dieser Hinsicht mit ihm Eins und dasselbe; doch soll sie auch aus ihm hervorgehn, und indem sie hervorgeht, zugleich unser Wissen erweitern. In beiden Fällen, ob nun die Folge im Grunde bleibe, oder sich davon absondre, entsteht ein Widerspruch.

*) Siehe Herbart's Metaphysik, 2ter Th. §. 173.

Bleibt die Folge im Grunde, so ist beides Eins und dasselbe, und daher keins von beiden. Sondern wie sie und entsteht dadurch etwas Neues, so lag das nicht im Grunde, da die Folge nicht mehr enthalten kann als der Grund. Es ist nun freilich zweierlei; aber es hängt nicht zusammen, und es ist deßhalb weder Grund noch Folge. So ist die Folge mit dem Grunde identisch und nicht identisch; identisch, sofern sie in ihm liegt, nicht identisch, sofern sie nicht in ihm liegt. Dies widerspricht sich. Sollen wir nun die Identität läugnen? Dann ist das ganze Verhältniß aufgehoben. Die Identität muß daher vor Allem bleiben, jedoch auf andre Art gedacht werden, so daß Grund und Folge zwar Eins und dasselbe bleibe, doch mit der Folge, wenn sie aus dem Grunde hervortritt, etwas Neues für unser Denken entspringe. So viel ist klar: Sollte Grund und Folge sich nicht widersprechen, so muß irgend Etwas in ihrem Begriffe sich ändern. Wie finden wir eine solche Umwandlung, ohne auf willkürliche Annahmen zu verfallen? Der Widerspruch

in dem Begriffe von Grund und Folge erzeugte sich dadurch, daß wir beide zwar zusammen, aber doch als schlechthin gesondert betrachteten. Wir reflektirten nur darauf, daß die Folge im Grunde liegen und bei ihrer Sondrung etwas Neues enthalten müsse. Und diese Reflexion war durchaus richtig, weil sie dem allgemeinen Begriffe von Grund und Folge gemäß ist. So mußte der Begriff sich widersprechen, indem wir Grund und Folge jedes nach seinem allgemeinen Begriffe auffaßten. Für den Zusammenhang konnte daher nur eine leere Stelle oder eine Forderung desselben bleiben, wenn man nicht den Gedanken, daß die Folge im Grunde liege, für eine Verbindung zwischen ihnen annehmen will. Die Veränderung, die geschehn muß, um den Begriff von Grund und Folge richtig zu bestimmen, ist nun beim ersten Anblick klar. Wir hatten Grund und Folge einfach jedes für sich gedacht. Damit der Widerspruch verschwinde, dürfen wir sie nicht einfach denken; wenigstens Eins von beiden muß zusammengesetzt sein; und beide müssen einem größern

Ganzen von Begriffen angehören, deſſen Theile ſie ſind. Ob beide der Zuſammenſetzung bedürfen, können wir in dieſer Allgemeinheit der Betrachtung zwar nicht entſcheiden; für den Grund aber dürfen wir dies mit Nothwendigkeit behaupten; denn ſonſt hätte ſich an unſerm Begriffe Nichts verändert, nur daß die zuſammengeſetzte Folge einen doppelten Widerſpruch bilden würde *). Was heißt nun, der Grund iſt zuſammengeſetzt? Soll der Grund ein größeres Ganzes von Begriffen ausmachen, worin einige mit der Folge identiſch, andere nicht identiſch ſeien, worin einige begründen, andere nicht begründen? Was in dem Grunde nicht begründet, gehört nicht zu ihm, ſofern wir ihn als Grund betrachten, und iſt deshalb für das Verhältniß von Grund und Folge ganz unweſentlich. Mithin muß das Mehrere des Grundes ebenfalls begründen, und ſo giebt es in

*) Iſt der Grund einfach, und die Folge zuſammengeſetzt, ſo muß man annehmen, daß derſelbe Grund als derſelbe dieſelbe Folge in ſich trage und zugleich nicht in ſich trage.

der That nur Gründe, keinen Grund für sich. Aus dieser Verbindung mehrerer Elemente muß die Folge hervorspringen. Nun ist nicht ein Theil des Grundes der Folge gleich, sondern der ganze Grund; deshalb muß die Aufmerksamkeit in allen Fällen sich auf das Ganze richten, wovon wir den einen Theil den Grund, den andern die Folge nennen.

Dies ist die Auflösung des Problems ganz im Allgemeinen, und sie muß, wie vielfach auch der Zusammenhang zwischen Grund und Folge sein möge, auf jeden möglichen Zusammenhang passen. Doch haben wir dadurch nicht viel erreicht. Die Auflösung sagt nur, es lasse sich der Widerspruch im Begriffe von Grund und Folge nur dadurch heben, daß man statt Eines mehrere Grundsätze, deren Zusammen die Folge ergeben müsse. Aber das Wie der Auflösung bleibt uns so lange verborgen, als wir die mögliche Verschiedenheit der Gründe nicht kennen, wiefern sie durch ihre gegenseitige Bestimmung die Folge erzeugen, daher ist der Widerspruch nicht eigentlich gelöst,

sondern nur ferner gerückt; doch sehen wir wenigstens den einzigen Weg, auf welchem wir die Lösung erreichen können, da wir wissen, daß mehrere Gründe zusammentreffen sollen, um die Folge hervorzubringen. Um die Auflösung zu finden, brauchen wir lediglich die verschiedene Art des Begründens, des Zusammenhanges zu kennen. Ist dieser ein mehrfacher, oder giebt es nur Einen zwischen Grund und Folge? Statt der Antwort eine neue Frage: Wodurch wird der Zusammenhang zwischen Grund und Folge vermittelt? Dafür bieten sich zwei mögliche Fälle dar: Der Zusammenhang entsteht entweder durch den Grund selbst, oder durch ein Andres. Das Letztere betrachten wir zuerst: der Grund stehe durch ein Anderes mit der Folge in Verbindung. Für diese Verbindung folgt unmittelbar: Der Zusammenhang zwischen Grund (dem, was wir anfänglich Grund nannten) und Folge ist nicht nothwendig; denn beide stehen nicht mit einander in Verbindung, wenn nicht ein Drittes hinzukommt, und die Verknüpfung erst möglich macht. Das Dritte

wird von Keinem von Beiden herbeigerufen: es läßt sich Nichts weiter darüber sagen, als daß es da sein müsse, wenn ein Zusammenhang Statt finden soll. Ist aber das Dritte mit Beiden in Verbindung, dann freilich geht die Folge nothwendig hervor (nach dem Begriffe des Grundes). Zweitens: Der Grund ist nicht das, was wir anfänglich Grund nannten; zur Begründung trägt das Neue eben so viel hinzu, wie das Alte; denn gehört es nicht mit zum Grunde, so ist es überflüssig, indem Nichts aus ihm folgt. Mithin, das Ganze ist der Grund, nicht ein Theil, den man beliebig hervorhebe. Drittens: Die Folge muß ebenfalls zusammengesetzt sein; denn sonst könnte man sie einfach aus dem Grunde heraussondern, wodurch gerade obiger Widerspruch entsprang. Nun ist die Auflösung nicht schwierig. Drei Begriffe sind wenigstens erforderlich, um in dieses Verhältniß von Grund und Folge zu treten, indem zwei Begriffe durch einen dritten mit einander verknüpft werden. Der Grund muß mindestens drei Begriffe enthalten (freilich auch

nicht mehr); die Folge, da sie in dem Grunde liegen soll, kann nur eine Verknüpfung von zwei Begriffen sein. Der dritte Begriff ist mit den beiden andern verbunden; doch muß er sie auch wieder von einander scheiden, weil sonst keine Folge hervorginge; d. h. er ist mit jedem der beiden andern Begriffe besonders verknüpft. Soll nun die Folge hervorgehen, so muß das, was die beiden andern Begriffe verbindet und trennt, hinwegfallen, wodurch eine neue Verbindung entsteht; das Neue in der Folge ist daher eine neue Verbindung dessen, was im Grunde schon vorhanden war. Dieses Verhältniß von Grund und Folge ist dasselbe mit dem Zusammenhange der Begriffe im logischen Syllogismus, worin ebenfalls drei Begriffe vorkommen; das Subjekt des Schlußsatzes, das Prädikat des Schlußsatzes und der Mittelbegriff, welcher die beiden andern Begriffe dadurch, daß er mit jedem besonders vereinigt ist, zugleich verbindet und trennt. Diese beiden sind durch den Mittelbegriff zwar verbunden, aber nicht so verbunden, daß die Folge daraus hervorgehe.

Die ungehemmte Verbindung, die Folge wird dann nothwendig sich ergeben, wenn man die beiden Vordersätze in einen Gedanken zusammenfaßt, d. h. zwischen den beiden verbundenen und zugleich getrennten Begriffen muß das Verbindende und Trennende, der Mittelbegriff, verschwinden, und nun kann die Folge als die neue ungetrennte Verbindung der beiden andern Begriffe im Schlußsatze zum Vorschein kommen. Durch diesen Zusammenhang von Grund und Folge lernen wir in der That nichts Neues; nur der Form nach erweitert sich unser Wissen, indem aus zwei schon bekannten Urtheilen, welche der Mittelbegriff verbindet und trennt, ein neues gebildet wird. Zur genauern Bestimmung unsers Wissens ist der logische Syllogismus zwar durchaus nöthig; doch wäre er die einzige Art des Fortschreitens im Denken, so könnte unser Wissen sich nicht erheben über den Kreis der Erfahrung, wie er zufällig in uns entstanden ist.

Nun haben wir noch den zweiten Fall zu untersuchen: Die Verbindung zwischen Grund

und Folge soll nicht durch ein Andres, sondern durch den Grund selbst vermittelt werden. Beim logischen Syllogismus stehen Grund und Folge dadurch mit einander in Verbindung, daß zufällig zwei Begriffe mit gleichem Mittelbegriffe zusammentreffen. Dieses Zufällige soll hier verschwinden, Grund und Folge sollen vermöge einer innern Nothwendigkeit zusammenhängen; der Grund muß aus sich selbst die Folge erzeugen. Bei dem ersten Falle wurde unser Wissen nur formal erweitert; wir lernten das, was wir schon wußten, nur in einer neuen Verbindung kennen: hier sollen Grund und Folge nicht durch einen Mittelbegriff verbunden werden können; daraus folgt, daß die Folge materiell vom Grunde sich unterscheiden müsse. Da die Folge der Materie nach neu ist, so kann sie bei der Analyse nicht im Grunde enthalten sein, oder sie wäre nicht etwas materiell Neues. Und doch soll sie nothwendig aus ihm hervorgehen. Mithin kann der Grund, insofern die Folge nicht

in seinem Begriffe liegen und doch lediglich aus ihm entspringen soll, nicht so bleiben, wie er ist, d. h. der Grund muß sich selbst umändern. Hat dieser wohl einen Trieb, nicht das zu sein, was er ist? Vielleicht; doch dürfen wir der genauern Untersuchung nicht vorgreifen. Was wir im Anfange bei der allgemeinen Lösung behaupten, muß auch hier gelten: Der Grund darf nicht einfach sein, da er als einfach keine Möglichkeit des Fortschrittes darbieten würde; aber eben so wenig darf man ihn sich so zusammengesetzt denken, daß in der Folge nur eine neue Verbindung dessen, was im Grunde schon enthalten ist, erscheine. Mithin muß sich der Grund vermöge seiner Natur nothwendig verändern, und in dieser Veränderung sich so gestalten, daß die Folge daraus hervorgehen könne. Was heißt nun ein Grund, der in nothwendiger Veränderung begriffen ist? Wäre der Grund dem Denken gemäß; so kann das Denken bei ihm verweilen, zu andern Begriffen übergehn, ihn damit verbinden, nach Willkür. Da er aber einen Fortschritt mit Nothwendigkeit

fordert, so muß er dem Denken widerstreben, er muß Elemente in sich tragen, welche eine Vereinigung, einen Stillstand nicht zulassen. Folglich ist der Grund ein Widerspruch, und nur durch einen Widerspruch ist eine synthetische Verbindung a priori möglich, insofern wir gezwungen sind, aus dem Widerspruche herauszugehn, und mit ihm andere Begriffe zu verknüpfen.

Daß der Grund ein Widerspruch sei, ist Vielen sehr sonderbar erschienen und fast von allen Seiten bestritten *). Wie aus einem Wider-

*) S. Fries Polemische Schriften: S. 74. „Ein logischer Widerspruch zwischen zwei Sätzen ist aber entweder nur ein Scheinwiderspruch, oder er wird auch unauflöslich sein. Ein System durch eine Kette von aufzulösenden Widersprüchen darzustellen, ist also eine nichtige Idee." Der Schluß hat keine Kraft, weil das Entweder durchaus keinen Grund hat. Es sollte heißen: Ein Widerspruch ist entweder auflöslich, oder unauflöslich. Ob ein auflöslicher Widerspruch zugleich ein Scheinwiderspruch sei, bedarf des Beweises. In dem Realen selbst kann freilich kein Widerspruch Statt finden, wohl aber in unsrer Auffassung des Realen; und ein solcher Widerspruch ist durch keine Analyse aufzulösen,

ſpruche etwas Andres als Widerſprechendes hervorgehen könne, ſchien unbegreiflich, freilich nur deshalb, weil man keine andere wiſſenſchaftliche Form als die von Grundſätzen kannte. So konnte das Denken nur fortſchreiten, indem man höhere und niedere Begriffe durchlief und das Feld der Erfahrung von den Prinzipien (d. h. Axiomen) aus zu umſpannen ſuchte. An der Möglichkeit ſynthetiſcher Verbindungen a priori hatte Niemand Anſtoß genommen, als vielleicht Hume, deſſen höchſt dürftige Unterſuchung ſich aber lediglich auf den Kauſalbegriff beſchränkte, welcher natürlich in ſeiner rohen Geſtalt als Produkt eines errathenden Kombinirens vor einer ſtrengen Prüfung nicht beſtehen konnte. Die Möglichkeit ſynthetiſcher Verbindungen a priori ſchien durch die Logik gegeben zu ſein, indem die verſchiedenen

da die Analyſe ihn ja gerade findet. Bringt man aber zwei Sätze willkürlich zuſammen und es entſteht dadurch ein Widerſpruch, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß dieſelbe Willkür durch die Trennung der Sätze ihn auch wieder zu löſen vermag.

Urtheilsformen sie enthalten, oder darauf hinleiten sollten. Nach dieser Annahme sind alle Synthesen a priori ursprünglich gegeben, und es ist nicht nöthig, sie wissenschaftlich zu erzeugen; es kommt allein darauf an, wie man sich ihrer bemächtige. In der That ist eine solche Synthesis a priori ein widersprechender Gedanke, denn in einer Synthesis a priori ist das Prädikat nicht im Subjekte enthalten, d. h. Subjekt und Prädikat sind notwendig miteinander verbunden. Wenn man das Subjekt denkt, so ist darin noch nicht das Prädikat gedacht. Nach dem Begriffe einer Synthesis a priori soll aber das Prädikat mit dem Subjekte in nothwendiger Verbindung stehen. Dürfen wir daraus schließen, deshalb sei eine Synthesis a priori überhaupt unmöglich? Wenn wir von unmittelbaren Synthesen sprechen, gewiß; aber gerade darin ist jenes Räsonnement einseitig, daß es das Subjekt als einen denkbaren Begriff für sich aufstellt. Der Begriff des Subjektes muß sich vielmehr widersprechen; es muß nicht denkbar sein ohne das Prädikat, d. h. ohne

daß im Subjekte das Prädikat enthalten ist, muß sich doch jenes auf dieses nothwendig beziehen. Wenn nun das Prädikat ohne Weiteres mit dem Subjekte verknüpft würde, dann hätten wir wieder jene unmittelbaren Synthesen. Mithin muß die Verbindung beider erst vermittelt werden durch Veränderung des Subjektes. Wir behaupten nun: Die Möglichkeit synthetischer Verbindungen a priori ist nur in dem Falle denkbar, daß sie nicht gegeben seien, daß im Grunde ein Widerspruch liege. Widersprüche sind Begriffe, die widerstreitende Elemente in sich enthalten, welche zusammengefaßt in die Einheit des Begriffes, sich gegenseitig aufheben. Ob man nun die widersprechenden Prädikate in Urtheilen wiedergebe oder nicht, darauf kommt Nichts an; das Wesentliche ist, daß man nicht willkürlich einem Begriffe widersprechende Prädikate beilege. Wir reden hier vielmehr von wirklichen Widersprüchen in einem Begriffe, die man sich nicht durch absichtliche Zusammensetzung von Merkmalen gebildet habe. Ein solcher Begriff muß sich aus unmittelbarer

Erfahrung aufdrängen. Mit einem Worte: Der Begriff muß gegeben sein; und sobald wir die Erfahrung denkend auffassen, sich auf gleiche Weise für einen jeden Beobachter unwillkürlich erzeugen. Der Grund ist mithin ein giltiger (durch die Erfahrung verbürgter), doch widersprechender Begriff.

Durch die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Grund und Folge sind wir nun auf denselben Punkt gekommen, wohin uns die Untersuchung über die Prinzipien der Metaphysik führte. Die Prinzipien der Metaphysik, so hatten wir gefunden, sind gegebene widersprechende Begriffe, die nicht so gedacht werden können, wie die Erfahrung sie darbietet. Deshalb entstand die Forderung, sie im Denken also zu bestimmen, wie aus ihnen selbst diese Bestimmung hervorgehe. Die Methode der metaphysischen Untersuchung und der Zusammenhang zwischen Grund und Folge, welcher aus dem Grunde selbst ohne einen zufälligen Mittelbegriff entspringt, ist Eins und Dasselbe. Es scheint aber unmöglich zu sein, aus

dem gegebenen widersprechenden Begriffe selbst seinen nothwendigen Fortschritt, seine Beziehungen zu andern Begriffen zu erkennen; denn bei der Analyse des Begriffs finden wir allein die widersprechenden Elemente. Woher soll nun die Lösung kommen? Aus einem Begriffe, der noch nicht in jenem gedacht ist? Das wäre bloße Hypothese und kein nothwendiger Zusammenhang in unserm Wissen. Wir müssen daher sehen, welche Weisung uns der Widerspruch selbst gebe.

Es sei nun ein Begriff gegeben, dessen beide Merkmale (wir nehmen der Kürze wegen nur zwei an. Was für diese gilt, gilt natürlich auch für mehrere.) sich gegenseitig aufheben, und der Begriff die Identität beider, d. h. der Begriff, sofern wir eines seiner Glieder denken, soll ebenfalls das andre, jedes der Merkmale aber schlechthin dem andern gleich sein. Wird nun das Eine gesetzt, so ist das Andre aufgehoben, und umgekehrt. Um den Widerspruch zu heben, müssen wir die Identität der beiden Glieder läugnen, d. h. wir sondern sie aus dem gegebenen Begriffe.

Nun iſt jedes der einzelnen Glieder zwar denkbar, aber ungiltig; ſie bedeuten für unſre Erkenntniß Nichts als in ihrer Vereinigung; denn nur als Identität derſelben war uns der Begriff gegeben. Damit ſie giltig ſeien, ſind wir gezwungen, ſie wiederum zu derſelben Einheit zu verknüpfen; da wir uns keinem willkürlichen Denken etwa durch Entwicklung des Einen überlaſſen dürfen.

Nun ſind beide Elemente giltig, aber undenkbar, und des Undenkbaren wegen müßten wir ſie trennen. Soll nun dieſes Sondern und Wiederverknüpfen ohne Ende fortgehen? Wir brauchen uns nun nicht umzuſehn nach einem Neuen, welches bei jener Operazion als ein willkommenes Geſchenk uns plötzlich erſchiene; eine Veränderung in unſerer Anſicht ereignet ſich unwillkürlich und nothwendig, ſobald wir auf jedes einzelne Glied bei ſeiner Sonderung und Verknüpfung mit dem andern achten. Wir fanden anfänglich den Widerſpruch in der Identität der entgegengeſetzten Glieder. Keines derſelben war widerſprechend, als ſofern es mit dem andern zu demſelben Be-

griffe verknüpft wurde. Mithin: Jedes der Glieder an sich ist denkbar, aber ungiltig; verbunden mit dem andern, giltig, aber undenkbar. So steht jedes mit sich selbst im Widerspruche, und wir müssen daher behaupten: ein Glied, welches zugleich denkbar und undenkbar, giltig und ungiltig sei, könne nicht als eins gelten. So ist es im Allgemeinen; aber nicht in allen Fällen wird jedes Glied sich in diesen Widerspruch verwickeln. Vielmehr müssen wir das Umgekehrte öfter erwarten, daß wir nämlich das eine Glied als die Folge des andern anzusehn haben. Wir wollen daher nur an einem Gliede den Fortschritt des Denkens darstellen. Sollte für beide Glieder eine Veränderung nothwendig sein, so wird, was sich für die Umbildung des einen ergiebt, auch für das andre gelten. Zur bequemern Bezeichnung nennen wir das Glied des Widerspruches, welches sich verändern und in dieser Veränderung Grund des andern sein soll, M, das andre Glied, welches aus M resultirt, N. Da nun M, getrennt von der Einheit, denkbar aber ungiltig, verbunden mit N gil-

tig aber undenkbar ist, so müssen wir hier ebenfalls erklären, nicht dasselbe M könne denkbar und undenkbar, giltig und ungiltig zugleich sein. Daher setzen wir mehrere M; doch in jedem einzelnen M liegt derselbe Widerspruch; denn wollten wir etwa ein M als das giltige, ein anderes als das ungiltige annehmen, so würde das für N Nichts bedeuten. Das giltige M ist verknüpft mit N, kann aber nicht anders damit verbunden sein, als wenn es sich widerspricht. Die Bedeutung der M für N liegt in ihrer Vereinigung mit diesem, und in ihrer Vereinigung ist jedes der mehreren M dem Einen N auf gleiche Weise entgegengesetzt, wenn man sich nicht etwa eine Erschleichung erlaubt hat. Was ist nun mit der Vervielfältigung der M gewonnen? Wir haben freilich mehrere M, doch jedes mit demselben Widerspruche behaftet. Sollen wir darum jedes der mehreren M wiederum vervielfältigen? Es leuchtet ein, daß dadurch der Widerspruch auf keine Weise verschwinden kann, er würde sich im Gegentheil ins Unendliche wiederholen, was schon deshalb sich als

ungereimt erweist, da N ein ganz bestimmtes Einfaches ist. Folglich: Die Summe der M als Summe verändert Nichts in dem Widerspruche. Wir können die M aber auch anders betrachten, indem wir sie nicht einzeln als ein Aggregat, sondern in ihre Vereinigung betrachten. Da dies der einzige Weg der Lösung bleibt, so müssen wir ihn betreten. Soll daher durch die Vervielfältigung der M irgend etwas gewonnen werden, so sind wir genöthigt, sie zusammenzufassen, und durch diese Zusammenfassung muß der Widerspruch verschwinden.

Was das Zusammen der M bedeute, läßt sich nicht im Voraus entscheiden; dieses richtet sich nach der Verschiedenheit der Probleme. Da müßten wir die Natur der M selbst mit in die Untersuchung hineinziehen, welche nur der Wissenschaft, nicht der allgemeinen Methode angehören, worin natürlich von der eigenthümlichen Beschaffenheit jedes einzelnen Problems hinweggesehen wird. Durch die Methode erhalten wir überhaupt nur die Weisung, nicht bei den M als sol-

chen ſtehn zu bleiben, ſondern ſie auf die Art, welche ſie ſelbſt beſtimmen, zuſammenzufaſſen. Im Allgemeinen iſt ſo viel klar, daß die mehreren M irgend wie ſich gegenſeitig abändern müſſen, und man wird nun behaupten, daß jedes einzelne M an ſich zwar dem Einen N widerſprechen, durch die übrigen M aber abgeändert, ihm gleich ſein müſſe. Durch dieſe Unterſcheidung verſchwindet der Widerſpruch; und in unſerm frühern Begriffe der Identität von M und N lag weiter kein Fehler, als daß man darin das eine Glied für ſich auffaſſte, ohne ſeine Beziehung zu andern Begriffen derſelben Art. Mit andern Worten: Das N ſoll gleich ſein den mehrern M. Für ſich hat jedes einzelne M nicht nur nichts Gleiches mit N, ſondern es widerſpricht dieſem ſogar. Das N iſt nun ein Einfaches, wenigſtens ein ſolches, welches die vielen M als viele geradezu aufhebt. Die Vielheit der M muß verſchwinden; gegeben iſt uns aber nichts Anders als die vielen M. Es verbleibt uns daher nur ihre Form, welche dem Einen N entſprechen können. Mithin, alle Be-

ziehungen, zu andern Begriffen, welche M eingeht, und wodurch es sich verändert, müssen in die Einheit desselben Gedanken verknüpft werden. Werden sich denn die mehrern M irgend eine Abänderung gefallen lassen? Dürfen sie anders gedacht werden, als wie es in ihrem Begriffe liegt? Die Frage ist allerdings sehr wichtig, vorzüglich weil die Begriffe, welche zur Untersuchung vorliegen, auf Realität Anspruch machen, und wir uns zum Behuf einer wirklichen Erkenntniß jede Willkür versagen müssen. Das Reale scheint sich jeder Veränderung entgegenzusetzen. Wir dürfen also auf keinen Fall M mit einem Begriffe vergleichen, in welchem eine Entwickelung vorherbestimmt wäre. Das Reale kann sich nicht ändern, und dennoch soll ein M durch das andere irgend wie sich ändern. Wir erinnern uns, daß wir für unsre Erkenntniß es lediglich mit Begriffen zu thun haben, und daß wir keineswegs gezwungen sind, den Begriff erstarren zu lassen und nur seine Starrheit festzuhalten, wenn er etwa eine Leichtigkeit des Übergangs in

fordert, so muß er dem Denken widerstreben, er muß Elemente in sich tragen, welche eine Vereinigung, einen Stillstand nicht zulassen. Folglich ist der Grund ein Widerspruch, und nur durch einen Widerspruch ist eine synthetische Verbindung a priori möglich, insofern wir gezwungen sind, aus dem Widerspruche herauszugehn, und mit ihm andere Begriffe zu verknüpfen.

Daß der Grund ein Widerspruch sei, ist Vielen sehr sonderbar erschienen und fast von allen Seiten bestritten *). Wie aus einem Wider-

*) S. Fries Polemische Schriften: S. 74. „Ein logischer Widerspruch zwischen zwei Sätzen ist aber entweder nur ein Scheinwiderspruch, oder er wird auch unauflöslich sein. Ein System durch eine Kette von aufzulösenden Widersprüchen darzustellen, ist also eine nichtige Idee." Der Schluß hat keine Kraft, weil das Entweder durchaus keinen Grund hat. Es sollte heißen: Ein Widerspruch ist entweder auflöslich, oder unauflöslich. Ob ein auflöslicher Widerspruch zugleich ein Scheinwiderspruch sei, bedarf des Beweises. In dem Realen selbst kann freilich kein Widerspruch Statt finden, wohl aber in unsrer Auffassung des Realen; und ein solcher Widerspruch ist durch keine Analyse aufzulösen,

ſpruche etwas Andres als Widerſprechendes hervorgehen könne, ſchien unbegreiflich, freilich nur deshalb, weil man keine andere wiſſenſchaftliche Form als die von Grundſätzen kannte. So konnte das Denken nur fortſchreiten, indem man höhere und niedere Begriffe durchlief und das Feld der Erfahrung von den Prinzipien (d. h. Axiomen) aus zu umſpannen ſuchte. An der Möglichkeit ſynthetiſcher Verbindungen a priori hatte Niemand Anſtoß genommen, als vielleicht Hume, deſſen höchſt dürftige Unterſuchung ſich aber lediglich auf den Kauſalbegriff beſchränkte, welcher natürlich in ſeiner rohen Geſtalt als Produkt eines errathenden Kombinirens vor einer ſtrengen Prüfung nicht beſtehen konnte. Die Möglichkeit ſynthetiſcher Verbindungen a priori ſchien durch die Logik gegeben zu ſein, indem die verſchiedenen

da die Analyſe ihn ja gerade findet. Bringt man aber zwei Sätze willkürlich zuſammen und es entſteht dadurch ein Widerſpruch, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß dieſelbe Willkür durch die Trennung der Sätze ihn auch wieder zu löſen vermag.

Urtheilsformen ſie enthalten, oder darauf hinleiten ſollten. Nach dieſer Annahme ſind alle Syntheſen a priori urſprünglich gegeben, und es iſt nicht nöthig, ſie wiſſenſchaftlich zu erzeugen; es kommt allein darauf an, wie man ſich ihrer bemächtige. In der That iſt eine ſolche Syntheſis a priori ein widerſprechender Gedanke, denn in einer Syntheſis a priori iſt das Prädikat nicht im Subjekte enthalten, d. h. Subjekt und Prädikat ſind notwendig miteinander verbunden. Wenn man das Subjekt denkt, ſo iſt darin noch nicht das Prädikat gedacht. Nach dem Begriffe einer Syntheſis a priori ſoll aber das Prädikat mit dem Subjekte in nothwendiger Verbindung ſtehen. Dürfen wir daraus ſchließen, deshalb ſei eine Syntheſis a priori überhaupt unmöglich? Wenn wir von unmittelbaren Syntheſen ſprechen, gewiß; aber gerade darin iſt jenes Räſonnement einſeitig, daß es das Subjekt als einen denkbaren Begriff für ſich aufſtellt. Der Begriff des Subjektes muß ſich vielmehr widerſprechen; es muß nicht denkbar ſein ohne das Prädikat, d. h. ohne

daß im Subjekte das Prädikat enthalten ist, muß sich doch jenes auf dieses nothwendig beziehen. Wenn nun das Prädikat ohne Weiteres mit dem Subjekte verknüpft würde, dann hätten wir wieder jene unmittelbaren Syntheſen. Mithin muß die Verbindung beider erſt vermittelt werden durch Veränderung des Subjektes. Wir behaupten nun: Die Möglichkeit ſynthetiſcher Verbindungen a priori iſt nur in dem Falle denkbar, daß ſie nicht gegeben ſeien, daß im Grunde ein Widerſpruch liege. Widerſprüche ſind Begriffe, die widerſtreitende Elemente in ſich enthalten, welche zuſammengefaßt in die Einheit des Begriffes, ſich gegenſeitig aufheben. Ob man nun die widerſprechenden Prädikate in Urtheilen wiedergebe oder nicht, darauf kommt Nichts an; das Weſentliche iſt, daß man nicht willkürlich einem Begriffe widerſprechende Prädikate beilege. Wir reden hier vielmehr von wirklichen Widerſprüchen in einem Begriffe, die man ſich nicht durch abſichtliche Zuſammenſetzung von Merkmalen gebildet habe. Ein ſolcher Begriff muß ſich aus unmittelbarer

Erfahrung aufdrängen. Mit einem Worte: Der Begriff muß gegeben sein; und sobald wir die Erfahrung denkend auffassen, sich auf gleiche Weise für einen jeden Beobachter unwillkürlich erzeugen. Der Grund ist mithin ein giltiger (durch die Erfahrung verbürgter), doch widersprechender Begriff.

Durch die Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Grund und Folge sind wir nun auf denselben Punkt gekommen, wohin uns die Untersuchung über die Prinzipien der Metaphysik führte. Die Prinzipien der Metaphysik, so hatten wir gefunden, sind gegebene widersprechende Begriffe, die nicht so gedacht werden können, wie die Erfahrung sie darbietet. Deshalb entstand die Forderung, sie im Denken also zu bestimmen, wie aus ihnen selbst diese Bestimmung hervorgehe. Die Methode der metaphysischen Untersuchung und der Zusammenhang zwischen Grund und Folge, welcher aus dem Grunde selbst ohne einen zufälligen Mittelbegriff entspringt, ist Eins und Dasselbe. Es scheint aber unmöglich zu sein, aus

dem gegebenen widersprechenden Begriffe selbst seinen nothwendigen Fortschritt, seine Beziehungen zu andern Begriffen zu erkennen; denn bei der Analyse des Begriffs finden wir allein die widersprechenden Elemente. Woher soll nun die Lösung kommen? Aus einem Begriffe, der noch nicht in jenem gedacht ist? Das wäre bloße Hypothese und kein nothwendiger Zusammenhang in unserm Wissen. Wir müssen daher sehen, welche Weisung uns der Widerspruch selbst gebe.

Es sei nun ein Begriff gegeben, dessen beide Merkmale (wir nehmen der Kürze wegen nur zwei an. Was für diese gilt, gilt natürlich auch für mehrere.) sich gegenseitig aufheben, und der Begriff die Identität beider, d. h. der Begriff, sofern wir eines seiner Glieder denken, soll ebenfalls das andre, jedes der Merkmale aber schlechthin dem andern gleich sein. Wird nun das Eine gesetzt, so ist das Andre aufgehoben, und umgekehrt. Um den Widerspruch zu heben, müssen wir die Identität der beiden Glieder läugnen, d. h. wir sondern sie aus dem gegebenen Begriffe.

Nun iſt jedes der einzelnen Glieder zwar denkbar, aber ungiltig; ſie bedeuten für unſre Erkenntniß Nichts als in ihrer Vereinigung; denn nur als Identität derſelben war uns der Begriff gegeben. Damit ſie giltig ſeien, ſind wir gezwungen, ſie wiederum zu derſelben Einheit zu verknüpfen; da wir uns keinem willkürlichen Denken etwa durch Entwicklung des Einen überlaſſen dürfen.

Nun ſind beide Elemente giltg, aber undenkbar, und des Undenkbaren wegen müßten wir ſie trennen. Soll nun dieſes Sondern und Wiederverknüpfen ohne Ende fortgehen? Wir brauchen uns nun nicht umzuſehn nach einem Neuen, welches bei jener Operazion als ein willkommenes Geſchenk uns plötzlich erſchiene; eine Veränderung in unſerer Anſicht ereignet ſich unwillkürlich und nothwendig, ſobald wir auf jedes einzelne Glied bei ſeiner Sonderung und Verknüpfung mit dem andern achten. Wir fanden anfänglich den Widerſpruch in der Identität der entgegengeſetzten Glieder. Keines derſelben war widerſprechend, als ſofern es mit dem andern zu demſelben Be-

griffe verknüpft wurde. Mithin: Jedes der Glieder an sich ist denkbar, aber ungiltig; verbunden mit dem andern, giltig, aber undenkbar. So steht jedes mit sich selbst im Widerspruche, und wir müssen daher behaupten: ein Glied, welches zugleich denkbar und undenkbar, giltig und ungiltig sei, könne nicht als eins gelten. So ist es im Allgemeinen; aber nicht in allen Fällen wird jedes Glied sich in diesen Widerspruch verwickeln. Vielmehr müssen wir das Umgekehrte öfter erwarten, daß wir nämlich das eine Glied als die Folge des andern anzusehn haben. Wir wollen daher nur an einem Gliede den Fortschritt des Denkens darstellen. Sollte für beide Glieder eine Veränderung nothwendig sein, so wird, was sich für die Umbildung des einen ergiebt, auch für das andre gelten. Zur bequemern Bezeichnung nennen wir das Glied des Widerspruches, welches sich verändern und in dieser Veränderung Grund des andern sein soll, M, das andre Glied, welches aus M resultirt, N. Da nun M, getrennt von der Einheit, denkbar aber ungiltig, verbunden mit N gil-

tig aber undenkbar ist, so müssen wir hier ebenfalls erklären, nicht dasselbe M könne denkbar und undenkbar, giltig und ungiltig zugleich sein. Daher, setzen wir mehrere M; doch in jedem einzelnen M liegt derselbe Widerspruch; denn wollten wir etwa ein M als das giltige, ein anderes als das ungiltige annehmen, so würde das für N Nichts bedeuten. Das giltige M ist verknüpft mit N, kann aber nicht anders damit verbunden sein, als wenn es sich widerspricht. Die Bedeutung der M für N liegt in ihrer Vereinigung mit diesem, und in ihrer Vereinigung ist jedes der mehreren M dem Einen N auf gleiche Weise entgegengesetzt, wenn man sich nicht etwa eine Erschleichung erlaubt hat. Was ist nun mit der Vervielfältigung der M gewonnen? Wir haben freilich mehrere M, doch jedes mit demselben Widerspruche behaftet. Sollen wir darum jedes der mehreren M wiederum vervielfältigen? Es leuchtet ein, daß dadurch der Widerspruch auf keine Weise verschwinden kann, er würde sich im Gegentheil ins Unendliche wiederholen, was schon deshalb sich als

ungereimt erweist, da N ein ganz bestimmtes Einfaches ist. Folglich: Die Summe der M als Summe verändert Nichts in dem Widerspruche. Wir können die M aber auch anders betrachten, indem wir sie nicht einzeln als ein Aggregat, sondern in ihre Vereinigung betrachten. Da dies der einzige Weg der Lösung bleibt, so müssen wir ihn betreten. Soll daher durch die Vervielfältigung der M irgend etwas gewonnen werden, so sind wir genöthigt, sie zusammenzufassen, und durch diese Zusammenfassung muß der Widerspruch verschwinden.

Was das Zusammen der M bedeute, läßt sich nicht im Voraus entscheiden; dieses richtet sich nach der Verschiedenheit der Probleme. Da müßten wir die Natur der M selbst mit in die Untersuchung hineinziehen, welche nur der Wissenschaft, nicht der allgemeinen Methode angehören, worin natürlich von der eigenthümlichen Beschaffenheit jedes einzelnen Problems hinweggesehen wird. Durch die Methode erhalten wir überhaupt nur die Weisung, nicht bei den M als sol-

chen ſtehn zu bleiben, ſondern ſie auf die Art, welche ſie ſelbſt beſtimmen, zuſammenzufaſſen. Im Allgemeinen iſt ſo viel klar, daß die mehreren M irgend wie ſich gegenſeitig abändern müſſen, und man wird nun behaupten, daß jedes einzelne M an ſich zwar dem Einen N widerſprechen, durch die übrigen M aber abgeändert, ihm gleich ſein müſſe. Durch dieſe Unterſcheidung verſchwindet der Widerſpruch; und in unſerm frühern Begriffe der Identität von M und N lag weiter kein Fehler, als daß man darin das eine Glied für ſich auffaſſte, ohne ſeine Beziehung zu andern Begriffen derſelben Art. Mit andern Worten: Das N ſoll gleich ſein den mehrern M. Für ſich hat jedes einzelne M nicht nur nichts Gleiches mit N, ſondern es widerſpricht dieſem ſogar. Das N iſt nun ein Einfaches, wenigſtens ein ſolches, welches die vielen M als viele geradezu aufhebt. Die Vielheit der M muß verſchwinden; gegeben iſt uns aber nichts Anders als die vielen M. Es verbleibt uns daher nur ihre Form, welche dem Einen N entſprechen können. Mithin, alle Be-

ziehungen, zu andern Begriffen, welche M eingeht, und wodurch es sich verändert, müssen in die Einheit desselben Gedanken verknüpft werden. Werden sich denn die mehrern M irgend eine Abänderung gefallen lassen? Dürfen sie anders gedacht werden, als wie es in ihrem Begriffe liegt? Die Frage ist allerdings sehr wichtig, vorzüglich weil die Begriffe, welche zur Untersuchung vorliegen, auf Realität Anspruch machen, und wir uns zum Behuf einer wirklichen Erkenntniß jede Willkür versagen müssen. Das Reale scheint sich jeder Veränderung entgegenzusetzen. Wir dürfen also auf keinen Fall M mit einem Begriffe vergleichen, in welchem eine Entwickelung vorherbestimmt wäre. Das Reale kann sich nicht ändern, und dennoch soll ein M durch das andere irgend wie sich ändern. Wir erinnern uns, daß wir für unsre Erkenntniß es lediglich mit Begriffen zu thun haben, und daß wir keineswegs gezwungen sind, den Begriff erstarren zu lassen und nur seine Starrheit festzuhalten, wenn er etwa eine Leichtigkeit des Übergangs in

andere Begriffe darbietet. Im Allgemeinen leuchtet die Möglichkeit ein, einen Begriff auf andre Art zu bestimmen, ohne daß er sich dadurch verändert. Ist der Begriff einfach, so wird man ihn in mehrere andere zerlegen können, welche aber wieder in die Einheit desselben Begriffes zusammengehen müssen; denn ein andres Einfaches an die Stelle des ersten zu setzen, ist unmöglich, indem sich so der Begriff seiner Qualität nach änderte. Diese Möglichkeit giebt nur die Weisung, den Begriff anders zu denken, wie es das jedesmalige Zusammen der M nothwendig macht, nur daß die Ansicht, welche man in einem besondern Falle von einem Begriffe sich bildet, diesem durchaus gleich sein muß. Die Ansicht, in welche man einen Begriff verwandelt, ist ihm gänzlich zufällig, da er sich dadurch nicht im Geringsten verändern soll. Für das Denken aber ist es nicht nur von der größten Wichtigkeit, daß es solche zufällige Ansichten geben könne, da es ohne sie in vielen Fällen unmöglich wäre, im Denken weiter fortzuschreiten, sondern sogar nothwendig,

sie zu bilden, insofern ein Begriff fordert, in einem andern ihm gleichgeltenden Ausdrucke gedacht zu werden.

Wir ziehen das Ganze über die Methode noch einmal kurz zusammen. Ein Begriff soll mit anderen Begriffen, durch Syntheſis a priori verbunden werden. Faſſen wir ihn völlig klar und deutlich auf, ſo liegen die Begriffe, mit welchen er ſynthetiſch verknüpft werden ſoll, nicht in ihm, dennoch fordern wir, daß ſie nothwendig aus ihm hervorgehen. Sie müſſen ſich daher auf irgend eine Art als ſeine Folgen denken laſſen, und der Begriff heißt inſofern Grund, als er ſich auf nothwendige Art verändert, als er aus ſich ſelbſt andere Begriffe erzeugt, die als ſeine Folge mit ihm im Zuſammenhange ſtehen. Der Begriff muß zuſammengeſetzt ſein, weil er als einfach dem Denken keine Veranlaſſung darbieten würde, zu andern Begriffen fortzuſchreiten, und das Mehrere in ihm ſich widerſprechen, indem das Denken ſonſt in ihm ruhen würde. Die zweite Forderung iſt, daß der Begriff nicht will-

kürlich erſonnen, ſondern gegeben ſei; denn einen erſonnenen Widerſpruch vermag man auf keine andre Art zu löſen, als daß man ihn wieder in die Elemente zerlegt, die der Zufall oder ein abſichtliches Spiel mit einander verknüpfte. Die Art des Fortſchrittes iſt die Methode, die wir Methode der Beziehungen nennen, weil ſich ein Begriff auf andre Begriffe nothwendig bezieht. Der Widerſpruch, der anfangs aus der Identität zweier (oder auch mehrerer) entgegengeſetzter Glieder entſprang, wird durch den Fortſchritt des Denkens auf irgend eins der Glieder fallen. Dieſes muß, um den Widerſpruch zu löſen, vervielfältigt werden. Die Vervielfältigung iſt die eigentliche Folge aus dem Grunde, indem dadurch Begriffe gewonnen werden, welche in dem urſprünglich gegebenen nicht lagen. Das Alte bezieht ſich nothwendig auf das Neue, und die Verbindung des Neuen mit dem Alten iſt wirkliche Syntheſis a priori. Die allgemeine Methode endigt ſich mit der Bemerkung, daß durch die Verbindung des Mehreren der Widerſpruch

verschwinden muß. Damit erkennen wir an, daß die Methode als solche für die Behandlung der einzelnen Probleme ungenügend sei, da es für diese gerade die Hauptsache ist, wie man sich die Verbindung der mehreren M, aus welcher N als Resultat hervorgeht, denken solle. Wir erinnern nur daran, daß der widersprechende Begriff uns nur dadurch zum weitern Fortschritte zwang, daß er auf Realität Anspruch machte. Die Vervielfältigung von M ist daher eine Vervielfältigung des Realen oder dessen, was damit im genauesten Zusammenhange steht. Nun läugnen wir keineswegs die Möglichkeit, daß die allgemeine Untersuchung von der Methode der Beziehungen aus fortgesetzt werden könne, insofern wir das Zusammen der M als eine Verbindung eines mehrfachen Realen weiter zu bestimmen suchten. Aber damit geht die Methode über ihre Schranken hinaus, da durch sie nur ein fester Zusammenhang der Begriffe dargestellt werden soll, und sie greift über in das ihr gänzlich fremde Gebiet des wirklichen Geschehens, und zugleich müssen wir be-

kennen, daß ein solches Denken schlechthin willkürlich sei, da wir bei der Darstellung der Methode lediglich die allgemeine Möglichkeit gegebener widersprechender Begriffe voraussetzen. Wir befinden uns daher in dem unermeßlichen Gebiete des leeren willkürlichen Denkens, welches freilich auf gewisse Art, sofern es den ursprünglich vorausgesetzten Bestimmungen treu bleibt, nothwendig fortschreitet, für ein wahrhaftes Erkennen aber Nichts leistet. Um ein festes Wissen über das Reale zu gewinnen, müssen wir uns an das wirklich Gegebene wenden, und mit diesem von innen heraus die nothwendigen Folgen verknüpfen. Aus diesen Gründen darf man aber die Methode selbst nicht verwerfen; denn sie ist es eben, welche uns bis zu einem gewisse Punkte die höchste Klarheit über die methaphysischen Untersuchungen gewährt, doch will und kann sie weiter Nichts sein, als ein kurzer doch treuer Ausdruck dieser Untersuchungen, wobei wir kaum zu erinnern brauchen, daß ohne das Selbstbewußtsein des

Denkens das Denken nie den nothwendigen Forderungen für die Erkenntniß genügen wird.

Wie sich die Methode der Beziehungen von andern Methoden unterscheidet, das scheint wohl keiner fernern Untersuchung zu bedürfen, da wir sie im Gegensatze zu den Prinzipien anderer Systeme und zu der Art aufstellten, wie aus jenen eine nothwendige Entwickelung hervorgehen könne. Fast alle Denker, bis auf Fichte, hielten sich an eine äußerliche Reflexion, um die vorausgesetzten Grundbegriffe nach einer gewissen logischen Ordnung mit ihren untergeordneten zu verknüpfen und daraus neue Erkenntnisse herzuleiten. Fichte bleibt das unsterbliche Verdienst, zuerst den Versuch gemacht zu haben, aus dem Innern der Begriffe selbst mit Nothwendigkeit ihre Folgen nachzuweisen; nur versäumte er es, das unbedingte Prinzip seines Systemes von innern Widersprüchen frei zu erhalten. Wiewohl er nur strebte, diese durch Beziehungen zu andern Begriffen zu entfernen, so mußte das doch mislingen, da die andern Begriffe ihre Giltigkeit nur vermittelst des absolu-

ten Ich empfangen konnten und daher die Widersprüche desselben wieder in ihnen erscheinen mußten.

Es sei uns nun erlaubt, noch einige Vorblicke auf die Wissenschaft der Methaphysik selbst zu werfen, wie es von den Prinzipien aus möglich ist. Die Prinzipien erkennen als ihre einzige Basis die Erfahrung. Die Erfahrung, sobald sie gedacht wird, widerspricht sich. Dennoch sind die Begriffe über sie giltig, da sie unmittelbar aus dem Gegebenen stammen, und das Denken sie nicht zu vernichten vermag. Von ihnen geht die Wissenschaft aus, und das Denken wird durch die doppelte Nothwendigkeit des Giltigen und Undenkbaren in den Begriffen gezwungen, sie zu überschreiten, um sie von den Widersprüchen zu befreien. Es ist mithin die erste Aufgabe der Spekulazion, die nothwendigen Syntheſen zu vollziehen, welche die Beziehungen der gegebenen Begriffe, die Widersprüche gänzlich aufheben müssen. An anderen Stellen der Wissenschaft kann nicht mehr die Rede sein von Widersprüchen, die einer

nothwendigen Ergänzung bedürften. Wir müssen nur von dem Realen selbst und von dem Zusammenhange desselben, wie es sich aus einem nothwendigen Denken ergab, zur gegebenen Erfahrung fortschreiten. Für den Anfang der Untersuchung bieten sich uns nämlich die allgemeinsten Begriffe dar, die aber nicht ein leeres Abstraktum sein dürfen, sondern mit der Erfahrung aufs festeste verbunden sein müssen. Sie müssen die Erfahrung treu in sich abspiegeln, und man muß nachweisen können, daß entweder alles Gegebene, oder wenigstens ein Theil desselben auf solche Art allgemein gedacht werde. Aber jedes wirklich Gegebene erscheint als ein Inviduelles, und es ist daher die unabweisliche Aufgabe der Wissenschaft, das Inviduelle als solches begreiflich zu machen. Es bietet sich jedoch nichts Anderes dazu dar als diejenigen Synthesen, die wir, um die Erfahrung im Allgemeinen zu begreifen, schon vollzogen haben. Da nun die Synthesen selbst gerechtfertigt sind, so ist es nicht nur erlaubt, sondern sogar nothwendig, das Reale auf's

mannigfaltigſte zu verknüpfen, und die Folgen, welche ſich aus dieſen Verknüpfungen ergeben, mit der größten Sorgfalt zu überlegen. Es leuchtet nun wohl von ſelbſt ein, daß es eine unendliche Menge ſolcher Verbindungen geben könne, welche das Gebiet unſerer Erfahrung weit überſchreiten. Dieſe ſind für das wirkliche Wiſſen Nichts und können höchſtens dazu dienen, auf die Schranken unſers Wiſſens hinzuweiſen. Aber auf der andern Seite enthält es wieder einen ſo unendlichen Reichthum, eine ſolche Mannigfaltigkeit der Verknüpfungen, eine ſolche Fülle des Beſondern, daß man nicht beſorgen darf, je eine Gränze des wiſſenſchaftlichen Strebens zu finden. Die Metaphyſik als feſtes, geſichertes Wiſſen kann nicht über den Kreis des Gegebenen hinausſchreiten, wenn ſie ſich nicht in Willkür und bodenloſe Träumerei verlieren will. Die Idee der Gottheit (ebenſo wie der Unſterblichkeit, wenn man ihr eine tiefere Bedeutung als eine bloße Fortdauer des Daſeins einräumen will) gehört daher nicht zu ihr als Wiſſenſchaft; denn zu ihr erhebt man ſich von

dem Gegebenen aus nicht auf nothwendige Weise. Dies ist nur in einem Falle möglich, wenn nämlich alle Realität ohne den Begriff der Gottheit sich selbst aufheben würde; aber die Wissenschaft zeigt im Gegentheil, daß eine unendliche Menge des Realen Statt finden und daß jedes unabhängig von allem Andern gedacht werden müsse *). Hier scheinen wir uns in einem Gedränge widerstreitender Forderungen zu befinden. Man wird uns zu dem Bekenntnisse drängen wollen, entweder es aufzugeben, den Begriff der Gottheit denkend zu erfassen und uns einem dunkeln Triebe des Glaubens und im Gefolge damit jedem Aberglauben, jeder Schwärmerei zu überlassen, oder wenn wir vom Denken reden, dieses in seiner Würde gelten zu lassen, und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit einzugestehn, uns denkend zu dem unbedingten, allumfassenden Wesen zu erheben, um den Begriff desselben in

*) Darum verschwindet nicht die Verbindung ganz und gar, sie soll nur für das Reale etwas durchaus Zufälliges sein.

wissenschaftlicher Vollständigkeit zu entwickeln. Beides müssen wir nun ganz und gar von uns abweisen; denn es ist ein großer Unterschied zwischen Denken und Erkennen. Der Begriff der Gottheit, der sich einem genauen und vollständigen Erkennen entzieht, ist über das Denken nicht erhaben. Das Denken als solches wird und muß ihn wenigstens versuchsweise zu umfassen suchen; aber wir erhalten dadurch nur negative Prädikate, oder sie schweben doch in solcher Allgemeinheit, daß wir sie auf keine Weise auszufüllen vermögen. So scheint es, als wenn für diesen Begriff aller Grund und Boden verschwände, indem er als eine bloße Möglichkeit, ohne von irgend etwas getragen zu werden, keinen andern größern Werth, als den entgegengesetzter Möglichkeiten besäße. Dieser Schein aber erweist sich als nichtig durch die Zweckmäßigkeit der Natur, die sich als ein unzweifelhaft Gegebenes darbietet *).

*) Die Untersuchung hierüber gehört an's Ende der Wissenschaft, und der Leser muß deshalb

Wie unser Wissen nun mit dem Realen zusammenhänge, darüber können wir von der allgemeinen Methode aus nicht die geringste Deutung versuchen. Sie hat Alles, was sie soll und kann, erfüllt, wenn sie einen festen Zusammenhang des Wissens mit sich selbst offenbart, wenn sie sich an unwandelbare Prinzipien als Anfangspunkte des Wissens überhaupt anschließt, und die Folgen, welche sich daraus ergeben, in ihrer nothwendigen Verbindung nachweist. Daß aber unser Wissen mit dem Realen verbunden sei, darüber kann wohl kein Zweifel obwalten, weil sonst der Begriff des Wissens durchaus leer und widersprechend wäre. Wir gestatten uns über diesen Punkt noch eine Anmerkung. Auf das Reale geht unser Wissen; wir unternehmen es selbst das Reale zu bestimmen, wie es unserer Erfahrung zu Grunde liegt, dennoch wissen wir

---

verzeihen, daß wir gewagt haben, sie nur zu berühren. Weitere Aufschlüsse findet man in Herbarts Einleitung in die Philos. §. 132. H — s Metaphysik 2ter Th. 425 u. f.

nicht, wie unsere Erkenntniß mit dem Realen zusammenhängt. Diesen Schein eines Widerspruches können wir sehr leicht entfernen. Das Reale steht mit uns im Zusammenhang, der Zusammenhang aber wird fehlerhaft abgespiegelt durch die Art, wie wir in unserer innern Entwickelung fortschreiten. Wiewohl nun der ursprüngliche Zusammenhang für unser Wissen verschwindet, so ist er selbst dadurch nicht aufgehoben; er bleibt uns nur beim Anfange des Denkens verhüllt. Aber das, was ihn unserm Blicke entzieht, der mannigfaltige veränderliche Schein, trägt in sich den verborgenen Trieb, aus sich hinaus zu dem hinzuführen, woraus er selbst in seiner Unwahrheit und zugleich in seiner Nothwendigkeit erkannt wird.

Anhang.

Indem ich ſchließe, fällt mir gerade die ſehr intereſſante Schrift über Gegenſatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philoſophie von J. H. Fichte in die Hände. Der Verfaſſer, welcher darin der Herbartiſchen Philoſophie einen beſondern Abſchnitt widmet, iſt der feſten Überzeugung, durch ſeine Kritik Herbarts Syſtem vollſtändig widerlegt zu haben. Wir erlauben uns nun, in möglichſter Kürze Einiges aus jener Kritik anzuführen und zugleich unſere Gegenbemerkungen zu machen, und das um ſo eher, als Herr Fichte behauptet, über die Prinzipien treu berichtet zu haben. Das aber können wir ihm auf keine Weiſe zugeſtehn; denn ſeine Darſtellung beweiſt aufs deutlichſte das gänzliche Misverſtehen der Prinzipien, oder wir müßten annehmen, daß er mit der Treue den genauen Bericht ſeiner indi-

kennen, daß ein solches Denken schlechthin willkürlich sei, da wir bei der Darstellung der Methode lediglich die allgemeine Möglichkeit gegebener widersprechender Begriffe voraussetzen. Wir befinden uns daher in dem unermeßlichen Gebiete des leeren willkürlichen Denkens, welches freilich auf gewisse Art, sofern es den ursprünglich vorausgesetzten Bestimmungen treu bleibt, nothwendig fortschreitet, für ein wahrhaftes Erkennen aber Nichts leistet. Um ein festes Wissen über das Reale zu gewinnen, müssen wir uns an das wirklich Gegebene wenden, und mit diesem von innen heraus die nothwendigen Folgen verknüpfen. Aus diesen Gründen darf man aber die Methode selbst nicht verwerfen; denn sie ist es eben, welche uns bis zu einem gewisse Punkte die höchste Klarheit über die methaphysischen Untersuchungen gewährt, doch will und kann sie weiter Nichts sein, als ein kurzer doch treuer Ausdruck dieser Untersuchungen, wobei wir kaum zu erinnern brauchen, daß ohne das Selbstbewußtsein des

Denkens das Denken nie den nothwendigen Forderungen für die Erkenntniß genügen wird.

Wie sich die Methode der Beziehungen von andern Methoden unterscheidet, das scheint wohl keiner fernern Untersuchung zu bedürfen, da wir sie im Gegensatze zu den Prinzipien anderer Systeme und zu der Art aufstellten, wie aus jenen eine nothwendige Entwickelung hervorgehen könne. Fast alle Denker, bis auf Fichte, hielten sich an eine äußerliche Reflexion, um die vorausgesetzten Grundbegriffe nach einer gewissen logischen Ordnung mit ihren untergeordneten zu verknüpfen und daraus neue Erkenntnisse herzuleiten. Fichte bleibt das unsterbliche Verdienst, zuerst den Versuch gemacht zu haben, aus dem Innern der Begriffe selbst mit Nothwendigkeit ihre Folgen nachzuweisen; nur versäumte er es, das unbedingte Prinzip seines Systemes von innern Widersprüchen frei zu erhalten. Wiewohl er nur strebte, diese durch Beziehungen zu andern Begriffen zu entfernen, so mußte das doch mislingen, da die andern Begriffe ihre Giltigkeit nur vermittelst des absolu-

ten Ich empfangen konnten und daher die Widersprüche desselben wieder in ihnen erscheinen mußten.

Es sei uns nun erlaubt, noch einige Vorblicke auf die Wissenschaft der Methaphysik selbst zu werfen, wie es von den Prinzipien aus möglich ist. Die Prinzipien erkennen als ihre einzige Basis die Erfahrung. Die Erfahrung, sobald sie gedacht wird, widerspricht sich. Dennoch sind die Begriffe über sie giltig, da sie unmittelbar aus dem Gegebenen stammen, und das Denken sie nicht zu vernichten vermag. Von ihnen geht die Wissenschaft aus, und das Denken wird durch die doppelte Nothwendigkeit des Giltigen und Undenkbaren in den Begriffen gezwungen, sie zu überschreiten, um sie von den Widersprüchen zu befreien. Es ist mithin die erste Aufgabe der Spekulazion, die nothwendigen Syntheſen zu vollziehen, welche die Beziehungen der gegebenen Begriffe, die Widersprüche gänzlich aufheben müssen. An anderen Stellen der Wissenschaft kann nicht mehr die Rede sein von Widersprüchen, die einer

nothwendigen Ergänzung bedürften. Wir müssen nur von dem Realen selbst und von dem Zusammenhange desselben, wie es sich aus einem nothwendigen Denken ergab, zur gegebenen Erfahrung fortschreiten. Für den Anfang der Untersuchung bieten sich uns nämlich die allgemeinsten Begriffe dar, die aber nicht ein leeres Abstraktum sein dürfen, sondern mit der Erfahrung aufs festeste verbunden sein müssen. Sie müssen die Erfahrung treu in sich abspiegeln, und man muß nachweisen können, daß entweder alles Gegegebene, oder wenigstens ein Theil desselben auf solche Art allgemein gedacht werde. Aber jedes wirklich Gegebene erscheint als ein Invidduelles, und es ist daher die unabweisliche Aufgabe der Wissenschaft, das Invidduelle als solches begreiflich zu machen. Es bietet sich jedoch nichts Anders dazu dar als diejenigen Synthesen, die wir, um die Erfahrung im Allgemeinen zu begreifen, schon vollzogen haben. Da nun die Synthesen selbst gerechtfertigt sind, so ist es nicht nur erlaubt, sondern sogar nothwendig, das Reale auf's

mannigfaltigſte zu verknüpfen, und die Folgen, welche ſich aus dieſen Verknüpfungen ergeben, mit der größten Sorgfalt zu überlegen. Es leuchtet nun wohl von ſelbſt ein, daß es eine unendliche Menge ſolcher Verbindungen geben könne, welche das Gebiet unſerer Erfahrung weit überſchreiten. Dieſe ſind für das wirkliche Wiſſen Nichts und können höchſtens dazu dienen, auf die Schranken unſers Wiſſens hinzuweiſen. Aber auf der andern Seite enthält es wieder einen ſo unendlichen Reichthum, eine ſolche Mannigfaltigkeit der Verknüpfungen, eine ſolche Fülle des Beſondern, daß man nicht beſorgen darf, je eine Gränze des wiſſenſchaftlichen Strebens zu finden. Die Metaphyſik als feſtes, geſichertes Wiſſen kann nicht über den Kreis des Gegebenen hinausſchreiten, wenn ſie ſich nicht in Willkür und bodenloſe Träumerei verlieren will. Die Idee der Gottheit (ebenſo wie der Unſterblichkeit, wenn man ihr eine tiefere Bedeutung als eine bloße Fortdauer des Daſeins einräumen will) gehört daher nicht zu ihr als Wiſſenſchaft; denn zu ihr erhebt man ſich von

dem Gegebenen aus nicht auf nothwendige Weise. Dies ist nur in einem Falle möglich, wenn nämlich alle Realität ohne den Begriff der Gottheit sich selbst aufheben würde; aber die Wissenschaft zeigt im Gegentheil, daß eine unendliche Menge des Realen Statt finden und daß jedes unabhängig von allem Andern gedacht werden müsse *). Hier scheinen wir uns in einem Gedränge widerstreitender Forderungen zu befinden. Man wird uns zu dem Bekenntnisse drängen wollen, entweder es aufzugeben, den Begriff der Gottheit denkend zu erfassen und uns einem dunkeln Triebe des Glaubens und im Gefolge damit jedem Aberglauben, jeder Schwärmerei zu überlassen, oder wenn wir vom Denken reden, dieses in seiner Würde gelten zu lassen, und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit einzugestehn, uns denkend zu dem unbedingten, allumfassenden Wesen zu erheben, um den Begriff desselben in

*) Darum verschwindet nicht die Verbindung ganz und gar, sie soll nur für das Reale etwas durchaus Zufälliges sein.

wiſſenſchaftlicher Vollſtändigkeit zu entwickeln. Beides müſſen wir nun ganz und gar von uns abweiſen; denn es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen Denken und Erkennen. Der Begriff der Gottheit, der ſich einem genauen und vollſtändigen Erkennen entzieht, iſt über das Denken nicht erhaben. Das Denken als ſolches wird und muß ihn wenigſtens verſuchsweiſe zu umfaſſen ſuchen; aber wir erhalten dadurch nur negative Prädikate, oder ſie ſchweben doch in ſolcher Allgemeinheit, daß wir ſie auf keine Weiſe auszufüllen vermögen. So ſcheint es, als wenn für dieſen Begriff aller Grund und Boden verſchwände, indem er als eine bloße Möglichkeit, ohne von irgend etwas getragen zu werden, keinen andern größern Werth, als den entgegengeſetzter Möglichkeiten beſäße. Dieſer Schein aber erweiſt ſich als nichtig durch die Zweckmäßigkeit der Natur, die ſich als ein unzweifelhaft Gegebenes darbietet *).

*) Die Unterſuchung hierüber gehört an's Ende der Wiſſenſchaft, und der Leſer muß deshalb

Wie unser Wissen nun mit dem Realen zusammenhänge, darüber können wir von der allgemeinen Methode aus nicht die geringste Deutung versuchen. Sie hat Alles, was sie soll und kann, erfüllt, wenn sie einen festen Zusammenhang des Wissens mit sich selbst offenbart, wenn sie sich an unwandelbare Prinzipien als Anfangspunkte des Wissens überhaupt anschließt, und die Folgen, welche sich daraus ergeben, in ihrer nothwendigen Verbindung nachweist. Daß aber unser Wissen mit dem Realen verbunden sei, darüber kann wohl kein Zweifel obwalten, weil sonst der Begriff des Wissens durchaus leer und widersprechend wäre. Wir gestatten uns über diesen Punkt noch eine Anmerkung. Auf das Reale geht unser Wissen; wir unternehmen es selbst das Reale zu bestimmen, wie es unserer Erfahrung zu Grunde liegt, dennoch wissen wir

---

verzeihen, daß wir gewagt haben, sie nur zu berühren. Weitere Aufschlüsse findet man in Herbarts Einleitung in die Philos. §. 132. H — s Metaphysik 2ter Th. 425 u. f.

nicht, wie unſere Erkenntniß mit dem Realen zuſammenhängt. Dieſen Schein eines Widerſpruches können wir ſehr leicht entfernen. Das Reale ſteht mit uns im Zuſammenhang, der Zuſammenhang aber wird fehlerhaft abgeſpiegelt durch die Art, wie wir in unſerer innern Entwickelung fortſchreiten. Wiewohl nun der urſprüngliche Zuſammenhang für unſer Wiſſen verſchwindet, ſo iſt er ſelbſt dadurch nicht aufgehoben; er bleibt uns nur beim Anfange des Denkens verhüllt. Aber das, was ihn unſerm Blicke entzieht, der mannigfaltige veränderliche Schein, trägt in ſich den verborgenen Trieb, aus ſich hinaus zu dem hinzuführen, woraus er ſelbſt in ſeiner Unwahrheit und zugleich in ſeiner Nothwendigkeit erkannt wird.

Anhang.

Indem ich schließe, fällt mir gerade die sehr interessante Schrift über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie von J. H. Fichte in die Hände. Der Verfasser, welcher darin der Herbartischen Philosophie einen besondern Abschnitt widmet, ist der festen Überzeugung, durch seine Kritik Herbarts System vollständig widerlegt zu haben. Wir erlauben uns nun, in möglichster Kürze Einiges aus jener Kritik anzuführen und zugleich unsere Gegenbemerkungen zu machen, und das um so eher, als Herr Fichte behauptet, über die Prinzipien treu berichtet zu haben. Das aber können wir ihm auf keine Weise zugestehn; denn seine Darstellung beweist aufs deutlichste das gänzliche Misverstehen der Prinzipien, oder wir müßten annehmen, daß er mit der Treue den genauen Bericht seiner indi-

kennen, daß ein solches Denken schlechthin willkürlich sei; da wir bei der Darstellung der Methode lediglich die allgemeine Möglichkeit gegebener widersprechender Begriffe voraussetzen. Wir befinden uns daher in dem unermeßlichen Gebiete des leeren willkürlichen Denkens, welches freilich auf gewisse Art, sofern es den ursprünglich vorausgesetzten Bestimmungen treu bleibt, nothwendig fortschreitet, für ein wahrhaftes Erkennen aber Nichts leistet. Um ein festes Wissen über das Reale zu gewinnen, müssen wir uns an das wirklich Gegebene wenden, und mit diesem von innen heraus die nothwendigen Folgen verknüpfen. Aus diesen Gründen darf man aber die Methode selbst nicht verwerfen; denn sie ist es eben, welche uns bis zu einem gewisse Punkte die höchste Klarheit über die methaphysischen Untersuchungen gewährt, doch will und kann sie weiter Nichts sein, als ein kurzer doch treuer Ausdruck dieser Untersuchungen, wobei wir kaum zu erinnern brauchen, daß ohne das Selbstbewußtsein des

Denkens das Denken nie den nothwendigen Forderungen für die Erkenntniß genügen wird.

Wie sich die Methode der Beziehungen von andern Methoden unterscheidet, das scheint wohl keiner fernern Untersuchung zu bedürfen, da wir sie im Gegensatze zu den Prinzipien anderer Systeme und zu der Art aufstellten, wie aus jenen eine nothwendige Entwickelung hervorgehen könne. Fast alle Denker, bis auf Fichte, hielten sich an eine äußerliche Reflexion, um die vorausgesetzten Grundbegriffe nach einer gewissen logischen Ordnung mit ihren untergeordneten zu verknüpfen und daraus neue Erkenntnisse herzuleiten. Fichte bleibt das unsterbliche Verdienst, zuerst den Versuch gemacht zu haben, aus dem Innern der Begriffe selbst mit Nothwendigkeit ihre Folgen nachzuweisen; nur versäumte er es, das unbedingte Prinzip seines Systemes von innern Widersprüchen frei zu erhalten. Wiewohl er nur strebte, diese durch Beziehungen zu andern Begriffen zu entfernen, so mußte das doch mislingen, da die andern Begriffe ihre Giltigkeit nur vermittelst des absolu-

ten Ich empfangen konnten und daher die Widersprüche desselben wieder in ihnen erscheinen mußten.

Es sei uns nun erlaubt, noch einige Vorblicke auf die Wissenschaft der Methaphysik selbst zu werfen, wie es von den Prinzipien aus möglich ist. Die Prinzipien erkennen als ihre einzige Basis die Erfahrung. Die Erfahrung, sobald sie gedacht wird, widerspricht sich. Dennoch sind die Begriffe über sie giltig, da sie unmittelbar aus dem Gegebenen stammen, und das Denken sie nicht zu vernichten vermag. Von ihnen geht die Wissenschaft aus, und das Denken wird durch die doppelte Nothwendigkeit des Giltigen und Undenkbaren in den Begriffen gezwungen, sie zu überschreiten, um sie von den Widersprüchen zu befreien. Es ist mithin die erste Aufgabe der Spekulazion, die nothwendigen Syntheſen zu vollziehen, welche die Beziehungen der gegebenen Begriffe, die Widersprüche gänzlich aufheben müssen. An anderen Stellen der Wissenschaft kann nicht mehr die Rede sein von Widersprüchen, die einer

nothwendigen Ergänzung bedürften. Wir müssen nur von dem Realen selbst und von dem Zusammenhange desselben, wie es sich aus einem nothwendigen Denken ergab, zur gegebenen Erfahrung fortschreiten. Für den Anfang der Untersuchung bieten sich uns nämlich die allgemeinsten Begriffe dar, die aber nicht ein leeres Abstraktum sein dürfen, sondern mit der Erfahrung aufs festeste verbunden sein müssen. Sie müssen die Erfahrung treu in sich abspiegeln, und man muß nachweisen können, daß entweder alles Gegebene, oder wenigstens ein Theil desselben auf solche Art allgemein gedacht werde. Aber jedes wirklich Gegebene erscheint als ein Inviduelles, und es ist daher die unabweisliche Aufgabe der Wissenschaft, das Inviduelle als solches begreiflich zu machen. Es bietet sich jedoch nichts Anders dazu dar als diejenigen Syntheſen, die wir, um die Erfahrung im Allgemeinen zu begreifen, schon vollzogen haben. Da nun die Syntheſen selbst gerechtfertigt sind, so ist es nicht nur erlaubt, sondern sogar nothwendig, das Reale auf's

mannigfaltigſte zu verknüpfen, und die Folgen, welche ſich aus dieſen Verknüpfungen ergeben, mit der größten Sorgfalt zu überlegen. Es leuchtet nun wohl von ſelbſt ein, daß es eine unendliche Menge ſolcher Verbindungen geben könne, welche das Gebiet unſerer Erfahrung weit überſchreiten. Dieſe ſind für das wirkliche Wiſſen Nichts und können höchſtens dazu dienen, auf die Schranken unſers Wiſſens hinzuweiſen. Aber auf der andern Seite enthält es wieder einen ſo unendlichen Reichthum, eine ſolche Mannigfaltigkeit der Verknüpfungen, eine ſolche Fülle des Beſondern, daß man nicht beſorgen darf, je eine Gränze des wiſſenſchaftlichen Strebens zu finden. Die Metaphyſik als feſtes, geſichertes Wiſſen kann nicht über den Kreis des Gegebenen hinausſchreiten, wenn ſie ſich nicht in Willkür und bodenloſe Träumerei verlieren will. Die Idee der Gottheit (ebenſo wie der Unſterblichkeit, wenn man ihr eine tiefere Bedeutung als eine bloße Fortdauer des Daſeins einräumen will) gehört daher nicht zu ihr als Wiſſenſchaft; denn zu ihr erhebt man ſich von

dem Gegebenen aus nicht auf nothwendige Weise. Dies ist nur in einem Falle möglich, wenn nämlich alle Realität ohne den Begriff der Gottheit sich selbst aufheben würde; aber die Wissenschaft zeigt im Gegentheil, daß eine unendliche Menge des Realen Statt finden und daß jedes unabhängig von allem Andern gedacht werden müsse *). Hier scheinen wir uns in einem Gedränge widerstreitender Forderungen zu befinden. Man wird uns zu dem Bekenntnisse drängen wollen, entweder es aufzugeben, den Begriff der Gottheit denkend zu erfassen und uns einem dunkeln Triebe des Glaubens und im Gefolge damit jedem Aberglauben, jeder Schwärmerei zu überlassen, oder wenn wir vom Denken reden, dieses in seiner Würde gelten zu lassen, und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit einzugestehn, uns denkend zu dem unbedingten, allumfassenden Wesen zu erheben, um den Begriff desselben in

*) Darum verschwindet nicht die Verbindung ganz und gar, sie soll nur für das Reale etwas durchaus Zufälliges sein.

wissenschaftlicher Vollständigkeit zu entwickeln. Beides müssen wir nun ganz und gar von uns abweisen; denn es ist ein großer Unterschied zwischen Denken und Erkennen. Der Begriff der Gottheit, der sich einem genauen und vollständigen Erkennen entzieht, ist über das Denken nicht erhaben. Das Denken als solches wird und muß ihn wenigstens versuchsweise zu umfassen suchen; aber wir erhalten dadurch nur negative Prädikate, oder sie schweben doch in solcher Allgemeinheit, daß wir sie auf keine Weise auszufüllen vermögen. So scheint es, als wenn für diesen Begriff aller Grund und Boden verschwände, indem er als eine bloße Möglichkeit, ohne von irgend etwas getragen zu werden, keinen andern größern Werth, als den entgegengesetzter Möglichkeiten besäße. Dieser Schein aber erweist sich als nichtig durch die Zweckmäßigkeit der Natur, die sich als ein unzweifelhaft Gegebenes darbietet *).

*) Die Untersuchung hierüber gehört an's Ende der Wissenschaft, und der Leser muß deshalb

Wie unser Wissen nun mit dem Realen zusammenhänge, darüber können wir von der allgemeinen Methode aus nicht die geringste Deutung versuchen. Sie hat Alles, was sie soll und kann, erfüllt, wenn sie einen festen Zusammenhang des Wissens mit sich selbst offenbart, wenn sie sich an unwandelbare Prinzipien als Anfangspunkte des Wissens überhaupt anschließt, und die Folgen, welche sich daraus ergeben, in ihrer nothwendigen Verbindung nachweist. Daß aber unser Wissen mit dem Realen verbunden sei, darüber kann wohl kein Zweifel obwalten, weil sonst der Begriff des Wissens durchaus leer und widersprechend wäre. Wir gestatten uns über diesen Punkt noch eine Anmerkung. Auf das Reale geht unser Wissen; wir unternehmen es selbst das Reale zu bestimmen, wie es unserer Erfahrung zu Grunde liegt, dennoch wissen wir

---

verzeihen, daß wir gewagt haben, sie nur zu berühren. Weitere Aufschlüsse findet man in Herbarts Einleitung in die Philos. §. 132. H — s Metaphysik 2ter Th. 425 u. f.

nicht, wie unsere Erkenntniß mit dem Realen zusammenhängt. Diesen Schein eines Widerspruches können wir sehr leicht entfernen. Das Reale steht mit uns im Zusammenhang, der Zusammenhang aber wird fehlerhaft abgespiegelt durch die Art, wie wir in unserer innern Entwickelung fortschreiten. Wiewohl nun der ursprüngliche Zusammenhang für unser Wissen verschwindet, so ist er selbst dadurch nicht aufgehoben; er bleibt uns nur beim Anfange des Denkens verhüllt. Aber das, was ihn unserm Blicke entzieht, der mannigfaltige veränderliche Schein, trägt in sich den verborgenen Trieb, aus sich hinaus zu dem hinzuführen, woraus er selbst in seiner Unwahrheit und zugleich in seiner Nothwendigkeit erkannt wird.

Anhang.

Indem ich schließe, fällt mir gerade die sehr interessante Schrift über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie von J. H. Fichte in die Hände. Der Verfasser, welcher darin der Herbartischen Philosophie einen besondern Abschnitt widmet, ist der festen Überzeugung, durch seine Kritik Herbarts System vollständig widerlegt zu haben. Wir erlauben uns nun, in möglichster Kürze Einiges aus jener Kritik anzuführen und zugleich unsere Gegenbemerkungen zu machen, und das um so eher, als Herr Fichte behauptet, über die Prinzipien treu berichtet zu haben. Das aber können wir ihm auf keine Weise zugestehn; denn seine Darstellung beweist aufs deutlichste das gänzliche Misverstehen der Prinzipien, oder wir müßten annehmen, daß er mit der Treue den genauen Bericht seiner indi-

viduellen Auffaſſung bezeichnen wollte; und darin glauben wir dem Verfaſſer auf ſein Wort, daß auf ſeine Darſtellung weder blindes Vorurtheil noch Partheilichkeit irgend einen Einfluß geäußert habe.

Die Widerſprüche im Gegebenen, behauptet Herr F. (S. 240) ſeien die ſelbſtgemachte Schlinge, worin ſich Herbart ſelbſt künſtlich gefangen habe. — Es frägt ſich zuerſt, was gegeben ſei. Ein unbeſtimmt Vieles (nach Herbart) in den verſchiedenſten Verbindungen. Das unbeſtimmt Viele (die einfachen ſinnlichen Empfindungen) iſt unſtreitig gegeben. Aber auch die Art ihrer Verknüpfung, ihre Form? Allerdings, weil wir in dem Anſchaun derſelben gebunden ſind und die Formen nicht willkürlich mit den ſinnlichen Empfindungen vereinigen können. Dies iſt nach Herr F. ein oberflächliches empiriſches Gerede und nicht im Stande, einen konſequenten Idealismus zu widerlegen (S. 244). Herr F. hat ſich die Mühe erſpart, darüber einen Beweis zu führen, weil er es für einen Nebenpunkt und für minder we-

sentlich hielt. Aber die Anerkenntniß der Formen ist durchaus nothwendig und somit gerechtfertigt. Übrigens ist die Anerkennung der Formen für das Denken nicht das Erste, sondern indem sie ihm durchaus willkürlich und ohne festes Band mit dem Gegebenen erschienen, beschäfftigen sie anfänglich den Zweifel, der sie in ihrer Nichtigkeit vorzustellen sucht. Doch das vermag er nichtz denn sie bleiben unwandelbar dieselben, und deshalb muß die Reflexion sie als gegeben anerkennen. Der Idealismus erweist sich indeß schon früher als unmöglich, da das Prinzip desselben, das unbedingte Ich, sich selbst aufhebt, und eine konsequente Darstellung des Idealismus daher Nichts ist als eine konsequente Durchführung von Ungereimtheiten. »Die Bedeutung des Widerspruches ist aber die, daß sich überall die Einheit eines Vielen zeigt, und Herbart behauptet eben, daß die Einheit kein Vielfaches in sich befassen könne (S. 262); deshalb reißt er in all jenem Gegebenen die Einheit als das Band des Vielen heraus und wirft es hinweg als das Widerspre-

woraus vorauszusehen ist, daß das Gegebene sich ohne, wenn auch nur prekäre und durch Erschleichung eingeschobene, Einheit nicht denken lasse, also eben durch das, was nach Herbart den Widerspruch hineinbringt.« Es ist sehr leicht, durch unrichtige Darstellung Widersprüche in ein System einzuschieben, die nicht darin sind. Herr F's Bericht über die Art, wie Herbart das Gegebene behandelt, ist nun gänzlich falsch und entstellt. 1. H—t reißt nicht die Einheit aus dem Gegebenen heraus: vielmehr schärft er es überall ein, sie beständig festzuhalten. 2. Bringt nicht die Einheit für sich den Widerspruch in einen Begriff hinein, sondern eben so sehr das Viele. Die Einheit findet sich bei dem Vielen, das Viele bei der Einheit. Das Viele will nicht zusammengehn zum Einen; das Eine sich nicht ausbreiten zum Vielen. Darin liegt der Widerspruch. Bei der Lösung desselben dürfen wir weder das Viele, noch die Einheit verwerfen (sonst wäre er nur zerhauen, wie bei den Eleaten). Die Untersuchung soll eben die Beziehungen nachweisen, durch welche das

Viele in Einem gedacht werden könne. »Der Widerspruch (S. 263) ist nicht einmal vorhanden, weder in der Anschauung noch im Denken.« Eine widersprechende Anschauung sei eine unmögliche, behauptet ferner Herr F. Das geben wir willig zu. »Das übersehen zu haben, ist von H — s Seite ein merkwürdiges Versäumniß.« Aber das versteht sich von selbst. »Widersprechende Begriffe will er verbessern; dies hält er mit Recht für möglich. — Aber er erkläre uns nun auch, warum wir in den widersprechenden Anschauungen Nichts empfinden von diesem Widerspruche, warum wir in ihnen ruhen.« Noch einmal widersprechende Anschauungen? Warum blieb Herr F. nicht bei den widersprechenden Begriffen stehen? Die Antwort hat er ja schon kurz vorher selbst gegeben. Widersprechende Anschauungen sind aber unmöglich. Form und Materie stimmen freilich in der Anschauung nicht überein, aber darin liegt kein Widerspruch. Die Anschauung ist jedoch unmittelbar mit dem Begriffe des Realen verknüpft, und durch diese Beziehung, sobald sie

gedacht wird, entſpringt der Widerſpruch. Die Antwort auf die Frage, warum man von dieſem Widerſpruche Nichts empfindet, ſollte man kaum anführen dürfen: Widerſprüche wollen eben gedacht ſein (ſ. H — s Einleit. in die Philoſ. §. 26 Anm.) »Die Widerſprüche (S. 264) liegen daher lediglich in der mangelhaften Reflexion, welche behauptet, daß Einheit und Vielheit ſchlechthin unverträglich mit einander ſeien.« (Dieſe Ausſage iſt ganz ungegründet; das Gegentheil davon findet ſich in H — s Einleit. in die Philoſ. §. 39). »Die Widerſprüche (S. 241) laſſen ſich insgeſammt auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck zurückführen (das hätte H. zu eigner Erleichterung und fremder Klarheit thun ſollen). Die Einheit kann kein Mehrfaches befaſſen.« »Es iſt (S. 246) bloßer Reflexionsaberglaube zu behaupten, es ſei widerſprechend, ein a mit b vereinigt, oder überhaupt die Einheit Entgegengeſetzter zu denken. Vielmehr lehrt, wenn man nur von dem erſten Gedanken zu dem zweiten wirklich fortgehen will, dieſelbe Reflexion, daß, indem wir Entgegenge-

ſetztes denken, zugleich die Beziehung beider auf einander gedacht wird, daß ſie alſo nur in (höherer, verbindender) Einheit als Gegenſätze gedacht werden können.« Zuförderſt iſt es gänzlich falſch, daß ſich die Widerſprüche auf die Einheit in Vielem zurückführen laſſen. Die Begriffe des Einen und des Vielen ſind bloße logiſche Abſtrakte, die als ſolche nicht die mindeſte Giltigkeit beſitzen. Die Frage, ob Einheit und Vielheit nicht verbunden gedacht werden könne, iſt deshalb durchaus unſtatthaft, weil man nicht weiß, welches Eins, welches Viele. Sollte aber das Eins als ſolches zugleich Nichteins ſein, ſo wäre das freilich der offenbarſte Unſinn. Die Widerſprüche entſtehn vielmehr durch die Beziehung des wirklich Gegebenen zu dem Realen, als dem unbedingt Geſetzten, in welchem doch zugleich relative Setzungen Statt finden ſollen. Dieſen Widerſpruch hat die Spekulazion zu löſen, indem ſie ſeine nothwendigen Beziehungen nachweiſt. Die Widerſprüche ſelbſt ſind verſchieden nach der Verſchiedenheit der Begriffe.

2. Wie ſchreitet nun Herr F. von dem Ge-

genſatze zur höhern verbindenden Einheit fort? Der Gegenſatz ſelbſt, heißt es, iſt unmöglich ohne Verknüpfung. Man würde nicht einmal einen Gegenſatz überhaupt zu denken vermögen, wenn man das Entgegengeſetzte nicht vereinigte. — Wie ſonderbar dieſe Behauptung auch erſcheinen mag, ſo wird ſie doch weniger befremden, wenn man ſich an die faſt beſtändige Verwechſelung des Denkens mit dem Erkennen erinnert. Was kann ſie heißen? Gewiß: Ein Gegenſatz wird nicht erkannt, wenn er nicht erkannt wird, d. h. wenn das Entgegengeſetzte nicht in demſelben Bewuſtſein vereinigt wird. Aber dieſe Einheit iſt durchaus keine Beſtimmung für das Entgegengeſetzte; vielmehr halten wir es mit Recht für ein Zeichen einer verworrenen Reflexion, eine Beſtimmung, welche ſich lediglich auf das zuſammenfaſſende Denken bezieht, für eine Beſtimmung des Gedachten auszugeben. Soll dieſes der Fall ſein, ſo muß in dem Entgegengeſetzten ſelbſt die Beziehung liegen, d. h. ſobald man das Eine denkt, muß man auch das Andre den-

ken als das, was ihm wesentlich, nicht bloß als nothwendige Bestimmung des Denkens, sondern als wirkliche Bestimmung des Gedachten, des in ihm Enthaltenen, zugehört. In der That, wenn man z. B. den Begriff des Vielen denkt, so verbindet sich damit unwillkürlich der Begriff der Einheit; aber eine Einheit des Vielen wird dadurch keineswegs gesetzt, sondern es ergiebt sich daraus Nichts weiter, als daß entgegengesetzte Bestimmungen der Reflexion im Denken unzertrennlich verknüpft sind (den Grund, warum dieses geschieht, hat die Psychologie aufzuweisen.)

Derselbe Fehler der Reflexion, die ihre Bestimmungen, obwohl sie nur Hilfsmittel des Denkens sind, für Bestimmungen des Gedachten ausgeben möchte, zeigt sich bei der Art, wie Herr F. den Begriff der Qualität untersucht. In H — 6 Metaphysik S. 97) finden sich die beiden Sätze:

1. Die Qualität des Seienden ist gänzlich affirmativ ohne Einmischung von Negazionen.

2. Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach.

Diesen Sätzen, behauptet Herr F. (S. 259) lasse sich mit völlig gleichem Rechte das direkte Gegentheil gegenüberstellen.

1. Jede Qualität ist als in sich bestimmte (sich affirmirende), damit schlechthin negativ, und deshalb

2. Ist die Qualität des Seienden, oder die Qualität als existirend gedacht, nicht einfach und beziehungslos, sondern schlechthin nur in Bezug auf Anderes.

Beweis: Die einfache Qualität ist eine bestimmte, d. h. sie ist diese, nur sich selbst gleiche, mit sich allein identische, schlechthin verschieden (darum negirend) von allem Andern. Indem ich dies bestimmte a setze, also es aussondre von allem noch übrigen Qualitativen (b c....) ist eben sein Diesein nur die Negazion des Andersein, der einfache Begriff des Dies geht also über in den Begriff des Verhältnisses des Dies zum Andern.

Wenn dieser Schluß nicht H — s ganzes System umstürzen sollte, so könnte man ihn wohl für einen Scherz halten, da seine Unrichtigkeit ganz offen vor Augen liegt. »Indem ich dies bestimmte a setze, also es aussondre von allem noch übrigen Qualitativen (b c ....), so ist eben sein Diesseln nur die Negazion des Andersseln.« Ganz unzweifelhaft. Folglich, sollte man schließen, ist es gesondert und unabhängig von allem Übrigen. Aber nein, »der einfache Begriff des Dies geht über in den Begriff des Verhältnisses zum Andern.« Wo ist denn nun das Verhältniß? In welchem von Beiden? In dem Einen, oder in dem Andern? Dies ist nicht jenes, haben wir behauptet, und es ist dadurch allerdings eine Negazion entstanden. Die Negazion trifft jedoch keines von Beiden, sondern nur unser vergleichendes Denken. Ob nun ein Verhältniß überhaupt Statt finden könne, das ist eben die Frage, welche aber sicher nicht dadurch bejahend entschieden wird, daß ich das Eine schlechthin von dem Andern aussondre. Wenn

ich nun den Begriff des Dies und den Begriff des Andern denke, so liegt mir darin freilich ein Verhältniß vor, welches aber lediglich zwei Bestimmungen meines Vorstellens verknüpft und mit dem Vorgestellten weiter keinen Zusammenhang bildet. Das Verhältniß ist um so zufälliger, da bei dem Setzen des einen Realen an das Setzen eines andern Realen schlechthin nicht gedacht wird. Ein solches Denken kann nur dann erfolgen, wenn wir im willkürlichen Vorstellen die möglichen Setzungen eines unendlich mannigfachen Realen durchlaufen.

Bei dem, was Herr F. gegen die Methode der Beziehungen aussagt, müssen wir uns noch kürzer fassen. Nach seiner Meinung beruht sie auf einer doppelten Willkür: (S. 252) 1. dem Gegebenen zuwider ganz willkürlich eine Mehrheit von M anzunehmen und vorauszusetzen, daß eine quantitative Veränderung ein qualitatives Verhältniß zu ändern vermöge. 2. Die Vervielfachung nur mit dem einen Gliede (M) nicht auch mit dem andern (N) vorzunehmen.

1. Die erste Beschuldigung beweist auf's klarste, daß Herr F. weder die Prinzipien noch die Methode verstanden habe; denn es ist nothwendig, von dem Gegebenen im Denken sich zu entfernen, oder vielmehr mit dem Gegebenen die Beziehungen zu verknüpfen, welche es zu seiner Denkbarkeit bedarf; durch diese Beziehungen wird weder die Form noch die Materie des Gegebenen verändert, sondern nur die Art, wie wir es begreifen. In dem wirklich Gegebenen liegt aber nicht einmal M, sondern die Annahme desselben geht schon über das Gegebene hinaus. Die Setzung des M war der erste nothwendige Versuch, das Gegebene zu begreifen. Weshalb nun das Reale dadurch nothwendig in einem unrichtigen Bilde erscheinen mußte, das hat die Psychologie nachzuweisen, insofern sie die Möglichkeit sowohl des Unwahren als des Wahren erklären muß; die Metaphysik aber, unbekümmert um die zahllosen Quellen des Irrthums, die aus dem Mechanismus der Vorstellungen entspringen, hat zur Aufgabe, den Begriff eines Zusammenhanges zwi-

schen dem Realen in seiner Wahrheit und Nothwendigkeit darzustellen, wie er sich in jedem Vernunftwesen abbilden muß. Eben so wenig ist es willkürlich, eine Mehrheit der M anzunehmen. Vielmehr werden wir durch den Widerspruch selbst gezwungen, aus ihm herauszutreten. Jedes äußerliche Beziehen auf andre Begriffe, würde von Willkür zeugen, und so bleibt nichts Andres übrig, als eine Mehrheit von M zu setzen. Der Fortschritt von dem einen M zu mehreren ergiebt sich auch ganz offenbar bei dem Durchdenken des Hauptbegriffes, indem der Widerspruch, der ursprünglich in der Identität der beiden widersprechenden Glieder lag, in eins von beiden (oder wenn man will, in beide) übergeht. — Was nun die qualitative Veränderung in ein qualitatives Verhältniß betrifft, so möge uns Herr F. die Stelle in der Metaphysik nachweisen, wo H. behauptet, daß eine bloß quantitative Veränderung ein qualitatives Verhältniß zu ändern vermöge. Im Gegentheil beweist H. die Unmöglichkeit einer solchen Veränderung (Metaphys. 2 Th. S. 54)

Man müsse vielmehr die mehreren M zur Einheit zusammenfassen.

2. Die Vervielfachung des einen Gliedes geschieht theils der Erleichterung wegen, theils weil wir durch die Vervielfachung von beiden Nichts gewinnen, indem das Verfahren dabei dasselbe bleibt. Es war die Hauptsache, zu beweisen, daß überhaupt vermehrt werden mußte und daß man bei der Vervielfältigung als solcher nicht stehen bleiben konnte.

Wenden wir uns nun an die einzelnen Bemerkungen, die H. F. gegen die Methode macht, so tritt die Willkür und falsche Auffassung noch deutlicher hervor.

S. 247. »Der Widerspruch (in H — 's Sinne) kann nur in einem neu hinzukommenden Gedanken und zwar dem des Werdens liegen. Grund und Folge sind zugleich. Wie kann die Folge erst entstehen nach dem Grunde? Im Werden liegt also eigentlich der Widerspruch.« Von der Einmischung der Zeit kann bei dem Zusammenhange der Begriffe gar nicht die Rede sein; son-

dern Grund und Folge gehören ihrem Begriffe nach zusammen; d. h. der Grund ist nur insofern Grund, als er begründet; die Folge nur insofern Folge, als sie aus ihm folgt. Eine Trennung beider (sei es auch durch ein so Nichtiges wie die Zeit) hebt das ganze Verhältniß auf.

In der Methode der Beziehungen tritt der Widerspruch aus dem Hauptbegriffe A in das eine seiner widersprechenden Glieder M, und der Fortschritt des Denkens besteht darin, daß statt eines M mehrere gesetzt werden. Darüber bemerkt H. F. (S. 249), Dies sei ganz richtig; »aber der Widerspruch muß nicht verhärten, sondern von neuem sich fortbestimmen lassen zu einem dritten höhern Begriffe.« Dagegen können wir nur wiederholen, was wir schon oben sagten. 1. daß dadurch der Widerspruch nicht gelöst werde, sondern in der höhern Einheit erstarre, indem das Denken, nur auf die abstrakte Einheit gerichtet, das Widersprechende in ihr außer Acht läßt und 2, daß die Bestimmungen, welche für die Reflexion aus dem Zusammendenken mehre-

rer Elemente entspringen, für diese Nichts bedeuten.

S. 250. »Folglich bleibt nur übrig, daß in der Mehrheit der M als in der Mehrheit die Auflösung des Widerspruches liege.« Das behauptet aber H keineswegs, sondern vielmehr, daß durch das Zusammenfassen, durch die Verbingung der M das Widersprechende verschwinden müsse (H—s Metaph. 2. Th. S. 55.) Woher nun das Recht, eine Mehrheit von M zu setzen, frägt H. F? Das beantwortet er selbst auf der vorhergehenden Seite.

S. 257. »Wenn die Lösung des Widerspruches überhaupt in der Vermittelung gesucht wird, so muß diese eben so gut mit N als mit M vorgenommen werden.« — Darüber wollen wir mit Hr F. nicht streiten, indem solches sehr wohl der Fall sein könnte; doch war es einfacher, die besondre Art des Fortschrittes nur bei einem Gliede des Widerspruches zu zeigen; denn was für das Eine gilt, gilt auch für das Andre. Daß dieses aber von H. keineswegs übersehen sei, da-

von hätte er sich selbst sehr leicht überzeugen können, wenn er nur einige Seiten weiter gelesen hätte (S. H — s Metaph. 2. Th. S. 58).

Ehe wir schließen, wollen wir noch Herrn Fichtes Urtheil über Herbart's Ansicht der Geschichte der Philosophie berichtigen. H. F. behauptet nämlich, daß H. die Brücke zur spekulativen Vergangenheit völlig hinter sich abreiße. Das ist nun ganz falsch. Herbarts Philosophie erkennt ebenfalls die Wahrheit der früheren Systeme an, nur nicht in ihren Resultaten, sondern für den Fortschritt des Denkens. Die frühern Systeme sind nothwendig, insofern das Denken gewisse Standpunkte durchlaufen muß; aber für die Erkenntniß als solche haben sie weiter keinen Werth; denn bleibt man auf ihnen stehen, hält man fest an den Ansichten, welche sie darbieten, so muß nothwendig etwas ganz Verkehrtes zu Stande kommen. Ein solcher Standpunkt giebt uns daher nicht das Wahre, doch führt er zu ihm, und aus diesem Grunde ist es nothwendig, die früheren Systeme auf's genaueste zu ken-

nen, nicht um ihre Resultate beizubehalten, sondern um ihre Richtigkeit und damit die Nothwendigkeit zu erweisen, über ihren Standpunkt hinauszugehn. Die Kritik nun, wie sie Herbart im ersten Theile seiner Metaphysik ausübt, konnte und sollte nicht den Zusammenhang eines Systemes berücksichtigen, sondern nur den Zusammenhang der Begriffe selbst; denn für die Wissenschaft kommt es allein darauf an, eine Ansicht in ihrer völligen Konsequenz durchzudenken, wobei man hinwegsehn kann von den zufälligen Urhebern derselben.

In einer Beleuchtung der fernern Behauptungen des Herrn Fichte über Herbarts Philosophie können wir uns nicht ferner einlassen. Bei diesen ist aber derselbe Mangel einer richtigen Auffassung zu tadeln *). Wir ersuchen ihn daher

*) Wir führen nur einige Punkte an. So soll die Berührung und wechselseitige Hemmung einfacher Wesen der Begriff sein (S. 239.) worauf Herbarts ganze Philosophie beruht; das ist falsch, vielmehr ist es ihr Zusammen, ihre Durchdringung: sie bilden einen und den,

noch einmal die Hauptpunkte, nämlich die Prinzipien, die Methode und das wirkliche Geschehen zu durchdenken, damit sein Streit nicht seine individuelle Ansicht, sondern die Sache selbst treffe.

---

elben mathematischen Punkt. Was aber die Hemmung bedeute, ist aufs genaueste in Herbarts Psychologie erklärt. Eben so wenig hat Herr Fichte das wirkliche Geschehen in den realen Wesen aufgefaßt. (S. darüber die karakteristische Bemerkung S. 271 „jede Selbsterhaltung wäre lediglich diese einfache Qualität. = a, a', a^2 .... in's Unendliche wiederholt.) Auch ist es ganz falsch, was er über den Standpunkt eines Beobachters bemerkt (S. 272.)

Druckfehler.

Seite 1. Z. 1. v. o. und Z. 3. v. u. statt Methaphysik l. Metaphysik.
— 32. Z. 2. v. o. für jene l. jede.
— 39. Z. 11. v. o. f. Thatsache l. Thatsachen.
— 44. Z. 4. v. o. vor aber st. des Semikolons ein Komma.
— 57. Z. 2. v. u. f. irgendwo l. irgendwie.
— 58. Z. 1. v. o. f. Idealität l. Indentität.
— 68. Z. 3. v. o. f. wieder l. wird er.
— 70. Z. 11. vor wenn ein Semikolon st. d. Komma.
— 79. Z. 1. v. o. vor eines fehlt als.
— 83. Z. 6. v. o. f. und l. noch.
— 86. Z. 9. v. u. f. denn l. dann.
— 90. Z. 12. v. o. f. nur l. nun.
— 95. Z. 6. v. o. hinter nicht muß das Komma fehlen.
— 101. Z. 1. v. u. f. der l. den.
— 106. Z. 5. v. o. f. Identität l. Intensität.
— 111. Z. 5. v. u. f. wie l. nie.
— 124. Z. 10. v. o. hinter sei ein Komma statt des Semikolons.
— 125. Z. 1. v. o. hinten und fehlt sie. Z. 8. von oben vor beiden fehlt in.
— 131. Z. 5. v. u. in der Anm. f. Idealität l. Identität.
— 137. Z. 1. v. o. hinter Schutzes st. d. Punktes ein Kolon.
— 139. Anm. hinter S. fehlt 101 u. folg.
— 143. Z. 1. v. o. f. der l. den.
— 144. Z. 5. v. u. f. Sollte l. Soll.
— 147. Z. 6. v. u. f. Grundsätze l. Gründe setzen.
— 148. Z. 8. v. o. f. Einem l. Einen.
— 153. Z. 7. v. o. f behaupten l. behaupteten. Z. 4. v. u. st. kann l. könnte.
— 163. Z. 1. v. o. f. da l. weil. Z. 6. v. o. f. ihre l. ihrer.

dern Grund und Folge gehören ihrem Begriffe nach zusammen; d. h. der Grund ist nur insofern Grund, als er begründet; die Folge nur insofern Folge, als sie aus ihm folgt. Eine Trennung beider (sei es auch durch ein so Nichtiges wie die Zeit) hebt das ganze Verhältniß auf.

In der Methode der Beziehungen tritt der Widerspruch aus dem Hauptbegriffe A in das eine seiner widersprechenden Glieder M, und der Fortschritt des Denkens besteht darin, daß statt eines M mehrere gesetzt werden. Darüber bemerkt H. F. (S. 249), Dies sei ganz richtig; »aber der Widerspruch muß nicht verhärten, sondern von neuem sich fortbestimmen lassen zu einem dritten höhern Begriffe.« Dagegen können wir nur wiederholen, was wir schon oben sagten. 1. daß dadurch der Widerspruch nicht gelöst werde, sondern in der höhern Einheit erstarre, indem das Denken, nur auf die abstrakte Einheit gerichtet, das Widersprechende in ihr außer Acht läßt und 2, daß die Bestimmungen, welche für die Reflexion aus dem Zusammendenken mehre-

rer Elemente entspringen, für diese Nichts bedeuten.

S. 250. »Folglich bleibt nur übrig, daß in der Mehrheit der M als in der Mehrheit die Auflösung des Widerspruches liege.« Das behauptet aber H keineswegs, sondern vielmehr, daß durch das Zusammenfassen, durch die Verbingung der M das Widersprechende verschwinden müsse (H—s Metaph. 2. Th. S. 55.) Woher nun das Recht, eine Mehrheit von M zu setzen, frägt H. F? Das beantwortet er selbst auf der vorhergehenden Seite.

S. 257. »Wenn die Lösung des Widerspruches überhaupt in der Vermittelung gesucht wird, so muß diese eben so gut mit N als mit M vorgenommen werden.« — Darüber wollen wir mit Hr F. nicht streiten, indem solches sehr wohl der Fall sein könnte; doch war es einfacher, die besondre Art des Fortschrittes nur bei einem Gliede des Widerspruches zu zeigen; denn was für das Eine gilt, gilt auch für das Andre. Daß dieses aber von H. keineswegs übersehen sei, da-

ı hätte er ſich ſelbſt ſehr leicht überzeugen kön-
ı, wenn er nur einige Seiten weiter geleſen
te (S. H — s Metaph. 2. Th. S, 58).

Ehe wir ſchließen, wollen wir noch Herrn
htes Urtheil über Herbart's Anſicht der Ge-
chte der Philoſophie berichtigen. H. F. be-
ıptet nämlich, daß H. die Brücke zur ſpeku-
ven Vergangenheit völlig hinter ſich abreiße.
ıs iſt nun ganz falſch. Herbarts Philoſophie
nnt ebenfalls die Wahrheit der früheren Sy-
ıe an, nur nicht in ihren Reſultaten, ſon-
ı für den Fortſchritt des Denkens. Die frü-
ı Syſteme ſind nothwendig, inſofern das Den-
gewiſſe Standpunkte durchlaufen muß; aber
die Erkenntniß als ſolche haben ſie weiter kei-
Werth; denn bleibt man auf ihnen ſtehen,
man feſt an den Anſichten, welche ſie dar-
ı, ſo muß nothwendig etwas ganz Verkehr-
ı Stande kommen. Ein ſolcher Standpunkt
uns daher nicht das Wahre, doch führt er
n, und aus dieſem Grunde iſt es nothwen-
ıie früheren Syſteme auf's genaueſte zu ken-

nen, nicht um ihre Resultate beizubehalten, sondern um ihre Richtigkeit und damit die Nothwendigkeit zu erweisen, über ihren Standpunkt hinauszugehn. Die Kritik nun, wie sie Herbart im ersten Theile seiner Metaphysik ausübt, konnte und sollte nicht den Zusammenhang eines Systemes berücksichtigen, sondern nur den Zusammenhang der Begriffe selbst; denn für die Wissenschaft kommt es allein darauf an, eine Ansicht in ihrer völligen Konsequenz durchzudenken, wobei man hinwegsehn kann von den zufälligen Urhebern derselben.

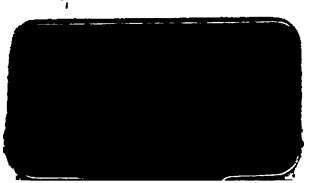
In einer Beleuchtung der fernern Behauptungen des Herrn Fichte über Herbarts Philosophie können wir uns nicht ferner einlassen. Bei diesen ist aber derselbe Mangel einer richtigen Auffassung zu tadeln *). Wir ersuchen ihn daher

*) Wir führen nur einige Punkte an. So soll die Berührung und wechselseitige Hemmung einfacher Wesen der Begriff sein (S. 239.) worauf Herbarts ganze Philosophie beruht; das ist falsch, vielmehr ist es ihr Zusammen, ihre Durchdringung: sie bilden einen und den,

noch einmal die Hauptpunkte, nämlich die Prinzipien, die Methode und das wirkliche Geschehen zu durchdenken, damit sein Streit nicht seine individuelle Ansicht, sondern die Sache selbst treffe.

---

elben mathematischen Punkt. Was aber die Hemmung bedeute, ist aufs genaueste in Herbarts Psychologie erklärt. Eben so wenig hat Herr Fichte das wirkliche Geschehen in den realen Wesen aufgefaßt. (S. darüber die karakteristische Bemerkung S. 271 „jede Selbsterhaltung wäre lediglich diese einfache Qualität. = a, a', a^2 .... in's Unendliche wiederholt.) Auch ist es ganz falsch, was er über den Standpunkt eines Beobachters bemerkt (S. 272.)

Druckfehler.

Seite 1. Z. 1. v. o. und Z. 3. v. u. statt Methaphysik l. Metaphysik.
— 32. Z. 2. v. o. für jene l. jede.
— 39. Z. 11. v. o. f. Thatsache l. Thatsachen.
— 44. Z. 4. v. o. vor aber st. des Semikolons ein Komma.
— 57. Z. 2. v. u. f. irgendwo l. irgendwie.
— 58. Z. 1. v. o. f. Idealität l. Indentität.
— 68. Z. 3. v. o. f. wieder l. wird er.
— 70. Z. 11. vor wenn ein Semikolon st. d. Komma.
— 79. Z. 1. v. o. vor eines fehlt als.
— 83. Z. 6. v. o. f. und l. noch.
— 86. Z. 9. v. u. f. denn l. dann.
— 90. Z. 12. v. o. f. nur l. nun.
— 95. Z. 6. v. o. hinter nicht muß das Komma fehlen.
— 101. Z. 1. v. u. f. der l. den.
— 106. Z. 5. v. o. f. Identität l. Intensität.
— 111. Z. 5. v. u. f. wie l. nie.
— 124. Z. 10. v. o. hinter sei ein Komma statt des Semikolons.
— 125. Z. 1. v. o. hinten und fehlt sie. Z. 8. von oben vor beiden fehlt in.
— 131. Z. 5. v. u. in der Anm. f. Idealität l. Identität.
— 137. Z. 1. v. o. hinter Schutzes st. d. Punktes ein Kolon.
— 139. Anm. hinter S. fehlt 101 u. folg.
— 143. Z. 1. v. o. f. der l. den.
— 144. Z. 5. v. u. f. Sollte l. Soll.
— 147. Z. 6. v. u. f. Grundsätze l. Gründe setzen.
— 148. Z. 8. v. o. f. Einem l. Einen.
— 153. Z. 7. v. o. f behaupten l. behaupteten. Z. 4. v. u. st. kann l. könnte.
— 163. Z. 1. v. o. f. da l. weil. Z. 6. v. o. f. ihre l. ihrer.